ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACIÓN E INFORMACIÓN TEOLÓGICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE IESÚS EN ESPAÑA

ALMA COLLEGE
LIBRARY
Alma, California

N.º 76-77 ENERO-JUNIO 1946 Vol. 20

23616

SUMARIO

V.20
1946

Págs.

Presentación, por R. García Villoslada 5
Llorca, B.: *Antecedentes de la reforma tridentina* 9
Salaverri, J.: *La tradición valorada como fuente de la revelación en el Concilio de Trento* 33
Asensio, F.: *Alfonso de Castro y los decretos tridentinos sobre Sagrada Escritura* 63
Olazarán, J.: *El dogma de la Inmaculada Concepción en el Concilio de Trento* 105
Gutiérrez, C.: *La política imperial de Carlos V en los primeros coloquios alemanes* 155
Sagüés, J.: *Un libro pretridentino de Andrés de Vega sobre la justificación* 175

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

Olazarán, J.: *En el cuarto centenario de un voto tridentino del jesuíta Alfonso Salmerón sobre la justificación* 211
De Aldama, J. A.: *¿Habló el Concilio Tridentino de los dones del Espíritu Santo?* 241
Cereceda, F.: *Un proyecto tridentino sobre las indulgencias* 245

BIBLIOGRAFIA (Siglas pág. 336)

I. LIBROS: Suárez Armijo, J.: *La inmolación del sacrificio eucarístico según el Concilio Tridentino y el Decreto Conciliar.*—De Castro, J.: *Portugal no Concilio de Trento.*—Cereceda, F.: *Diego Laínez en la Europa religiosa de su tiempo.*—García Guerrero, F.: *El decreto sobre la residencia de los Obispos en la tercera asamblea del Concilio de Trento. Especial intervención de los Obispos españoles.*—Penagos, L.: *La doctrina del pecado original en el Concilio de Trento.*—Ribadeneyra, P. de: *Historias de la Contrarreforma* 257
II. REVISTAS: El Concilio de Trento. Bibliografía, Historia externa, actuaciones particulares 266
Cuestiones dogmáticas 283
Cuestiones disciplinares 291
III. Bibliografía tridentina, por J. Olazarán 297

CRONICA

Carta de S. S. Pío XII al Arzobispo de Trento.—Decreto del Gobierno español sobre la celebración del IV centenario tridentino.—Conmemoraciones del Concilio: en el Congreso de la Asociación para el Progreso de las Ciencias, en la Universidad de Granada, en la Pontificia de Comillas, en el Seminario y Biblioteca Central de Barcelona 325

REDACCION Y ADMINISTRACION

Consejo de Redacción.—*Joaquín Salaverri, S. I.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*José Antonio de Aldama, S. I.*, de la Facultad de Granada.—*José Madoz, S. I.*, de la Facultad de Oña (Burgos).—*José M.ª Dalmáu, S. I.*, de la Facultad de Sarriá (Barcelona).

Secretariado de Redacción.—Apartado 6046.—MADRID (6).

LOS PRECIOS DE SUSCRIPCION PARA EL AÑO 1946 SON:

España y naciones del convenio postal	25 ptas.
Los demás países	35 —
Número suelto	8 —
Número atrasado	10 —

ADMINISTRACION: Suscripciones, pagos, giros, pedidos, devoluciones, publicidad: *EDICIONES FAX.*—Plaza de Sto. Domingo, 13.—Apartado 8001.—MADRID.

PRESENTACIÓN

Advertimos a los lectores que este número de nuestra Revista no pretende ser un "Número extraordinario". Ni por la forma, *ni por el* contenido.

Digamos unas palabras sobre estos dos puntos.

I. La forma *o estructuración de la Revista. Hacía tiempo que deseábamos enriquecerla, especialmente en lo que se refiere a información bibliográfica, pero tropezábamos con no pocas dificultades. Dos causas han motivado por fin nuestra decisión de introducir las mejoras que pueden verse ya en el presente número: la primera es la terminación de la guerra y la esperanza de que con la paz será fácil el intercambio con otras Revistas extranjeras, así como con Editoriales y autores, que enviarán sus libros para recensión y crítica; la segunda es el hecho de haberse desglosado de* Estudios Eclesiásticos *la nueva publicación periódica de carácter filosófico,* Pensamiento, *con lo cual nuestra Revista restringe y perfila mejor el ámbito de su especialidad.*

De hoy en adelante la Revista Estudios Eclesiásticos *abarcará cuatro Secciones, si bien no todas tendrán cabida en todos los números. La primera y la segunda, como hasta ahora, las ocuparán los* Artículos *y las* Notas o Textos. *La tercera, dedicada a* Bibliografía, *se dividirá en tres Apartados:* a) *Recensiones de libros, como se ha hecho hasta el presente;* b) *Recensiones breves y objetivas—generalmente sin crítica—de artículos de Revistas;* c) *Literatura teológica española e hispanoamericana, mero catálogo de la producción teológica de habla española, así libros como Revistas, y de todo lo referente a la Teología española, aun de extranjeros. Esta infor-*

la celebración de este Centenario, ya que España, más que ninguna otra nación, estuvo presente y operante en aquella augusta Asamblea; a nuestro Emperador se debió, más que a nadie, la posibilidad de la apertura, y fueron Don Carlos y su hijo Don Felipe las potestades terrenas que más trabajaron en pro del Concilio, aun con la espada desenvainada en caso necesario, y que más se interesaron por su feliz éxito.

Y el día de hoy ¿existe en la tierra un poder político que se haya preocupado como el Gobierno español de refrescar con discursos y conferencias, con certámenes, con publicaciones y con la prensa diaria la memoria de aquel Concilio ecuménico, símbolo y quintaesencia de los ideales de España, en aquel siglo como en éste?

Escribimos estas líneas el 13 de diciembre, *día preciso en que se abrió hace 400 años,* "ad laudem et gloriam Sanctae et individuae Trinitatis, Patris et Filii et Spiritus Sancti, ad incrementum et exaltationem fidei et religionis Christianae, ad extirpationem haeresum, ad pacem et unionem Ecclesiae, ad reformationem Cleri et Populi Christiani, ad depresionem et extinctionem hostium Christiani nominis", *el Sacrosanto Sínodo Tridentino.*

R. García Villoslada, S. J.

Universidad Pontificia (Salamanca).

Antecedentes de la reforma tridentina

Conatos de reforma de la Iglesia anteriores a Trento

No hay duda que la obra de reforma disciplinar del Concilio de Trento fué de importancia capital para la Iglesia. Más aún; nos atreveríamos a afirmar que es la obra más importante del Concilio. Porque es cierto que, frente a la avalancha protestante y a la ideología o confusionismo esparcido por los falsos reformadores sobre los puntos fundamentales del dogma, fué necesario que el Concilio dictara decretos oportunos de orden dogmático. Es cierto que la primera incumbencia y el primer gran mérito del Concilio de Trento fué el fijar de una manera autoritaria y definitiva los dogmas combatidos por la falsa reforma. Los decretos sobre la Sagrada Escritura, el pecado original, la justificación, los sacramentos en general, y en particular, la Santa Misa, el purgatorio, culto de los Santos, etc., son los sillares firmísimos sobre los que se asienta la obra grandiosa de la verdadera reforma eclesiástica.

Pero en el desarrollo de los acontecimientos, sobre todo a partir del cautiverio de los Papas en Aviñón y del gran Cisma de Occidente, se vió bien claramente que la quiebra principal de la Iglesia era su situación interior, el desorden y falta de disciplina, la relajación general de costumbres. Más que los errores dogmáticos, lo que dañaba y amenazaba destruir a la Iglesia católica era su estado de decadencia espiritual. Al estallar la rebelión luterana y calvinista, esto fué

lo que más contribuyó a aumentar rápidamente su efecto demoledor. Los mejores aliados de la falsa reforma no fueron los errores dogmáticos, sino el estado de corrupción en que se hallaba el pueblo y clero cristianos. Por esto es tan benemérita la labor del Concilio de Trento, por esto afirmamos que la reforma disciplinar realizada por el Concilio de Trento constituye la obra más importante del Concilio.

Sin embargo, al enjuiciar la obra reformadora de Trento nos hemos fijado ordinariamente los historiadores y dogmáticos en la labor positiva realizada por él y nunca bastantemente ponderada. Más aún; con el objeto de apreciar mejor la magnitud de esta obra, se ha estudiado el estado de decadencia en que se hallaba la Iglesia cuando se abrió el Concilio, el 13 de diciembre de 1545 (1). Mas con toda esta labor, ha quedado en la penumbra lo que se había hecho anteriormente en orden a la reforma eclesiástica. Por esto, al contemplar el estado caótico de las naciones cristianas de la Europa del principio del siglo XVI, fácilmente se saca la conclusión de que nada se había realizado hasta entonces para solucionarlo. Se corre con esto el peligro de que, por ensalzar la magnitud de la obra reformadora de Trento, se olvide la que otros Concilios y otros hombres anteriormente hicieron.

Y nosotros creemos con toda franqueza que sucede todo lo contrario. Precisamente el estudio detenido de los conatos, algunos de ellos de gran envergadura, realizados en el siglo XV en favor de la reforma eclesiástica, sirven maravillosamente para hacer resaltar más el mérito del Tridentino. Diríamos que constituye el mejor marco para hacer resaltar en toda su magnitud la obra de los Padres de Trento; pues lo que no pudieron tantos y tantos esfuerzos de Concilios y grandes Papas, empeñados en la reforma de la Iglesia, lo obtuvo cumplidamente el gran Concilio de Trento, tanto en el orden dogmático como en el disciplinar.

Este trabajo es el que nosotros deseamos presentar aquí. Sin embargo, no podemos, naturalmente, aspirar a una labor amplia y digna de asunto de tanta trascendencia, sino simplemente a una síntesis del estado actual de la investigación histórica en este particular.

Ahora bien, para hacer resaltar mejor los esfuerzos llevados a cabo durante el siglo XV, ya por los Concilios, ya

(1) Véase, en primer término, la amplia descripción que hace PÁSTOR en los primeros volúmenes de su conocida "Historia de los Papas", traducción castellana. Barcelona, 1910 y s. Allí mismo se encontrará abundante bibliografía sobre esta materia.

por los grandes predicadores de penitencia, ya por algunos de los grandes Papas del Renacimiento, será conveniente dar antes una idea de conjunto sobre los diversos estadios por donde fué avanzando la relajación general de la Iglesia, hasta llegar al estado deplorable en que se encontraba en el primer tercio del siglo XVI.

1. *Aumento creciente de la relajación de la disciplina eclesiástica.*

Los embates de la rebeldía y relajación contra la disciplina y el espíritu eclesiástico a lo largo de la Edad Media fueron horrendos. Después de establecido sólidamente el poder pontificio y el prestigio eclesiástico en los Pontificados de Gregorio VII (1073-1085) y Urbano II (1088-1099), los primeros se presentan durante el Pontificado de Inocencio II (1130-1143) y tuvieron su primera manifestación exterior en la revolución romana de 1143. Pero los esfuerzos de la revolución y el flamante Senado que salió de ella, ridículo remedo del Senado romano, no lograron hacer mella en la roca inconmovible de Pedro y de su sucesor el Romano Pontífice.

Tampoco hicieron mella ninguna los golpes de ariete dirigidos contra el Pontificado por el fanático demagogo Arnaldo de Brescia, ya condenado en el X Concilio ecuménico, II de Letrán, de 1139, pero que desde 1147 comenzó a esgrimir contra el Papa y contra los eclesiásticos aquellas armas, que tanto daño tenían que infligirle en lo sucesivo: que lo más contrario al espíritu de Cristo era el poseer bienes temporales; que los eclesiásticos y el Papa debían imitar a Cristo y a los Apóstoles en su pobreza. Más aún; de las durísimas batallas de que fué objeto el Pontificado de parte del violento Emperador Federico I Barbarroja salió, después de Adriano IV (1154-1159) y Alejandro III (1159-1181), con un prestigio extraordinario, bien simbolizado en la célebre humillación de Federico I ante Alejandro III en el Concilio III de Letrán, de 1179.

En este estado de prestigio y esplendor se mantuvo el Pontificado, y con él la Iglesia, durante el reinado de Inocencio III (1198-1216), de quien se puede afirmar que fué árbitro de Europa y que puso y quitó Reyes y Emperadores, según le dictó su elevado espíritu iluminado por Dios. Era la realización de los célebres *Dictatus Papae* de Gregorio VII, que proclamaban en su núm. 12 el principio de que el Papa podía deponer a los Emperadores que se hacían indignos.

Era la práctica del ideal de Inocencio III sobre la superioridad absoluta del sacerdocio sobre el imperio, de la espada espiritual, según las expresiones medievales, sobre la temporal.

Sobre estas bases firmísimas se mantuvo sustancialmente el florecimiento de la Iglesia durante aquel siglo XIII, verdaderamente Siglo de Oro de la Edad Media. El Pontífice, árbitro y Mecenas en lo religioso y aun en lo temporal, formaba el centro de aquella sociedad profundamente cristiana, íntimamente unida con la Iglesia e identificada con su espíritu. Florecía la Ciencia cristiana, llegando entonces a su máximo esplendor las escuelas monacales y catedralicias y luego los estudios generales o Universidades, con sus grandes doctores, los Lombardos y los Víctor, los Champeaux y los Abelardos, los Hales y los Buenaventuras, los Albertos Magno y los Tomás de Aquino, y tantos otros. Florecía sobre todo el espíritu y santidad cristiana, que desbordaba, digámoslo así, en aquella verdadera floración de Santos y de nuevas Ordenes religiosas, como las Ordenes Militares, las de Redención de Cautivos, Trinitarios y Mercedarios, las grandes Ordenes Mendicantes, Franciscanos y Dominicos; florecía el espíritu caballeresco con las grandes Cruzadas y las Ordenes Militares, y florecía finalmente el arte cristiano en todas sus manifestaciones, sobre todo en el arte románico y gótico de sus monasterios y catedrales.

Tal era el estado de la Iglesia durante el siglo XIII. En este ambiente de prosperidad y prestigio religiosa se comprende aquella codificación del Derecho eclesiástico que elaboró el Concilio IV de Letrán, de 1215, y como síntesis del espíritu cristiano del tiempo, la que reunió Gregorio IX (1227-1241) con sus Decretales. Y digámoslo aquí de paso. En esta codificación de la disciplina eclesiástica del tiempo tuvo una parte activísima, por no decir la parte principal, el mejor canonista de su tiempo y penitenciario del Romano Pontífice, San Raimundo de Peñafort, gloria insigne de la Iglesia española. También en este ambiente tan profundamente cristiano se explica toda la legislación católica contra la herejía que se fué decretando durante este tiempo, hasta cuajar definitivamente en el nuevo tribunal de la Inquisición medieval, en los años 1530-1532.

Con esta magnífica legislación y espíritu cristiano se pudo mantener en todo su vigor la verdadera disciplina de la Iglesia católica. Y bien necesario fué durante el siglo XIII, pues a pesar del apogeo eclesiástico, la Iglesia tuvo que resistir a los violentísimos embates de los enemigos más encarnizados.

Citemos solamente, por la trascendencia de sus campañas antipontificias y por el apasionamiento y saña con que se realizaron, al Emperador Federico II (1216-1250), de quien podemos muy bien afirmar que durante los cuarenta años de su reinado mantuvo una guerra sin cuartel contra los Pontífices Honorio III (1216-1227), Gregorio IX (1227-1243) e Inocencio IV (1243-1254).

El Pontificado de Bonifacio VIII (1294-1303) significa una llamarada de fulgor que despedía el sol del prestigio pontificio en su rápida carrera hacia el ocaso. Las célebres Bulas *Clericis laicos,* y sobre todo *Unam Sanctam,* reafirman de nuevo los principios medievales sobre la superioridad de la espada espiritual sobre la temporal y sobre el Poder del Romano Pontífice frente a los príncipes seculares. Pero los clamores del gran Papa resonaron en el vacío.

A partir de este momento podríamos decir que todos los poderes del infierno se desencadenaron contra la Iglesia de Jesucristo, logrando al fin en ella un desquiciamiento general, una corrupción de costumbres y un estado tan deplorable, que ciertamente no parecía haber ya remedio posible que pudiera impedir su completa ruina. Ni la excelente legislación que le habían legado los siglos, sintetizada en los Concilios ecuménicos y en el Corpus Iuris Canonici, ni los esfuerzos parciales hechos por sínodos generales y hombres eminentes, tuvieron eficacia verdadera y definitiva para sacar a la Iglesia del abismo en que se encontraba.

Efectivamente, desde principios del siglo XIV, golpe tras golpe, fueron cayendo sobre la Iglesia las peores calamidades que más podían contribuir a su desorganización y relajación interna. Ya Bonifacio VIII fué víctima de una de las más denigrantes campañas antieclesiásticas y antipontificias de parte del Rey de Francia, Felipe IV el Hermoso, con quien se aliaron todos los más furibundos y enconados enemigos del Pontífice, los Colonna y los Fraticelos. El prestigio del Papado quedó muy resentido después de tan apasionada contienda. Las leyes eclesiásticas fueron perdiendo fuerza y aumentando por consiguiente la relajación.

Bien claro se vió desde el Pontificado de Clemente V (1305-1314). Con él comienza el *Cautiverio de los Papas en Aviñón* (2), y como consecuencia natural, una disminución cre-

(2) Sobre este período, tan importante en la Historia de la Iglesia, además del excelente resumen de PÁSTOR (vol. I, págs. 181 y s.), pueden consultarse: BALUZIUS, St., Vitae Paparum Avenonensium, nueva ed. por MOLLAT, 4 vols. París, 1914 y s. MOLLAT, G., "Les Papes d'Avignon" (1305-1378), 6.ª ed. París, 1930.

ciente del prestigio pontificio, un aflojamiento constante de la disciplina eclesiástica y una falta de verdadera energía y aun libertad para aplicar el remedio necesario. Por esto se pudo llegar a aquel golpe funesto para la Iglesia, que fué la injusta persecución de la Orden Militar de los Templarios por parte de Felipe el Hermoso, el cual no dejó piedra por mover hasta que obtuvo su completa destrucción, decretada por el Concilio de Viena, de Francia, de 1312, y aprobada por Clemente V (3). Este Papa, en efecto, intachable en su conducta privada, quedó convertido en juguete de los Reyes de Francia, y aunque no claudicó en puntos dogmáticos, ciertamente con sus debilidades causó daños irreparables a toda la Iglesia. Es el símbolo del Papado de Aviñón, que tanto había desmerecido de su antigua independencia, superioridad y prestigio.

Con los Pontificados siguientes, Juan XXII (1316-1334), Benedicto XII (1334-1342), Clemente VI (1342-1352) e Inocencio VI (1352-1362), se van manifestando cada vez con más claridad los síntomas de decadencia en el seno de la Iglesia y los efectos del cautiverio de Aviñón. En la descomunal batalla que tuvieron que librar los Papas en estas circunstancias contra el violento Luis de Baviera (1314-1347) se vió claramente que ya no eran los árbitros de las coronas y de los imperios, como en los tiempos de Alejandro III e Inocencio III. En este ambiente se explica pudieran desarrollarse y obtener tanto aplauso y éxito las campañas antipontificias promovidas, por un lado, por los franciscanos espirituales disidentes Miguel de Cesena, Bonagracia y Guillermo de Occam (4), y por otro, por los profesores de París Marsiglio de Padua y Juan de Jandún. El libro tristemente célebre *Defensor pacis* (5), publicado por estos dos profesores, atentaba ya directamente contra el mismo Primado del Papa y socavaba los cimientos de la jerarquía eclesiástica. Este infame libelo y las violentas diatribas de Occam contribuyeron eficazmente

---

(3) FINKE, H., "Das Papstum und Untergang des Templerordens", 2 volúmenes, 1907. LIZERAND, G., "Le dossier de l'affaire des Templiers". París, 1923. USÓN Y SESÉ, "Aportaciones al estudio de la caída de los Templarios de Aragón". En Univ., 3 (1926), págs. 479-523.

(4) OCCAM, W., "Tractatus de Imperatorum et Pontificum potestate" (1347), ed. por C. K. Brampton. Oxford, 1927.

(5) Sobre el contenido y la significación de esta obra funesta, véase ante todo el resumen de PÁSTOR, 1.er c., vol. I, págs. 199 y s. Además pueden consultarse: Defensor pacis, texto crít. ed. por C. W. Provité-Orton. Cambridge, 1928. BATAGLIA, J., "Marsiglio da Padova e la filosofia politica del Medio Evo". Florencia, 1928.

a minar los cimientos de la autoridad y a fomentar la relajación y rebeldía del pueblo cristiano. Por esto se ha designado a Marsiglio como el primer precursor de Lutero y Calvino, más radical en su rebeldía contra el Papado que Wicklef y Huss.

Es verdad que esta obra funesta tuvo su merecida contrarréplica, y que fué un español, el franciscano Alvaro Pelayo (6), quien con su precioso libro *De planctu Ecclesiae,* sobre el llanto de la Iglesia, salió en defensa de la autoridad eclesiástica. Pero tanto en esta obra como en otros escritos posteriores se reconocía paladinamente la llaga abierta en el cuerpo de la Iglesia por los embates de los enemigos y la incuria de los años.

El resto de la estancia de los Papas en Aviñón, hasta su vuelta definitiva a Roma en 1377, no hizo más que agravar este estado deplorable. Los fraticelos, rama seca y podrida, desgajada del frondoso árbol de la familia de San Francisco de Asís, con sus enconadas luchas y reiteradas rebeldías; el revolucionario Cola di Rienzo (7), quien volvió a resucitar los fanáticos ensueños de Arnaldo de Brescia con la reorganización de la república romana, y finalmente la repetición de las campañas más furibundas contra los bienes eclesiásticos y el poder temporal de los Papas; el fausto creciente de la corte Pontificia de Aviñón, que obligaba a una serie de impuestos sobre el pueblo cristiano: todo esto, ocasionado por el cautiverio de Aviñón, hizo más funesta la situación y aumentó extraordinariamente el descontento y la relajación de costumbres.

Sin embargo, no debe pensarse que todo absolutamente fuera corrupción y desorden en la Iglesia durante este período. Existían muchas y honrosísimas excepciones en los grandes monasterios, donde florecía la observancia; en multitud de misioneros y reformadores cristianos, en un Inocencio VI, y sobre todo, el Beato Urbano V, el mejor sin duda de los Papas de Aviñón, quienes intentaron seriamente algunas reformas en el seno de la Iglesia. Pero la impresión de conjunto es en verdad desoladora, y las descripciones que

---

(6) "De planctu Ecclesiae. Ulmae, 1474. JUNG, N., "Un franciscain théologien. Alvaro Pelayo". París, 1931.

(7) Son dignos de estudio, por una parte, Cola di Rienzo con sus sueños de grandeza, y por otra, el Cardenal español Egidio de Albornoz con sus méritos indiscutibles como reconquistador y organizador de los Estados Pontificios. Véanse: RODOCANACHI, E., "Cola di Rienzo". París, 1888. WURN, H. J., "Kardinal Albornoz", 1892. FILIPPINI, F., "Il Cardinale Egidio Albornoz". Bologna, 1933.

nos han dejado algunos contemporáneos nada sospechosos de parcialidad, como son el ya citado Alvaro Pelayo, el Petrarca, la vidente Santa Brígida de Suecia en sus inspiradas cartas a Urbano V, y no menos Santa Catalina de Sena en su amplia correspondencia con Gregorio XI y Urbano VI, indican clarísimamente el estado real de la Iglesia del tiempo del cautiverio (8).

Pero hubo más todavía. No era suficiente el cautiverio de Aviñón, con las fatales consecuencias que trajo consigo en detrimento de la disciplina eclesiástica y relajación de costumbres. Todavía descargó sobre la Iglesia el nefasto *Cisma de Occidente* (9), que se prolongó desde 1378 hasta 1417. En verdad podemos afirmar que es una de las mejores pruebas de la asistencia divina sobre la Iglesia Católica, el que no pereciera en medio de aquella deshecha borrasca. La elección del antipapa Clemente VII (1378-1394), a quien sucedió el Papa Luna, Benedicto XIII (1394-1424) frente al Papa de Roma Urbano VI (1378-1389) y sus sucesores, sumió a la Cristiandad en la más triste situación en que se ha visto en su historia. La magnitud del mal que trajo a la Iglesia el Cisma de Occidente y la situación caótica en que ésta se quedó sumergida, se desprende suficientemente de las siguientes observaciones.

Ante todo, porque esta calamidad, suficiente por sí sola para desquiciar la organización mejor concebida, caía precisamente sobre la Iglesia en los momentos en que ella estaba más necesitada de una amplia reforma. Precisamente cuando sus leyes se veían más conculcadas y hacía más falta una organización del derecho y disciplina, y sobre todo, cuando más necesidad había del afianzamiento de la autoridad pontificia y de una mano fuerte que empuñara el timón de la navecilla de Pedro para llevarla con seguridad al puerto de salvación; en estos momentos cayó sobre la Iglesia la peor de las desgracias: el Cisma con todas sus secuelas. Con el Cisma, era imposible pensar en reformas. Al contrario, con él aumentaban las causas de relajación de costumbres. Con

---

(8) Es interesante la intervención de Sta. Brígida de Suecia y Sta. Catalina de Sena en la vuelta de los Papas de Aviñón. Sobre la primera véanse: "Acta Sanctorum Boll.", Oct., día 8. Sobre Sta. Catalina de Sena: Pastor, l. c. vol. I, p. 465 y la bibliogr. allí citada.

(9) Además del buen resumen de PÁSTOR (l. c., vol. I, p. 237 y s.), véanse: GAYET, L., "Le grand schisme d'Occident". 2 vol. París, 1889 y s. SALEMBIER, L., "Le grand schisme d'Occident". Nueva ed. París, 1921. BOÜARD, M., "La France et l'Italie au temps du grand schisme d'Occident". París, 1936.

él se desplomaba el principio de autoridad, eje de toda reforma verdadera.

Bien claro se vió en la confusión de conceptos a que dió origen aquella situación caótica, hasta el extremo que llegara a generalizarse bastante la duda sobre la necesidad del Primado. Pero lo que manifiesta más claramente el estado general de confusión que produjo el Cisma, es que las personas mejor intencionadas propusieran multitud de teorías para llegar a una solución, basadas generalmente en la superioridad del Concilio sobre el Romano Pontífice. De todo esto y de las fatales consecuencias que trajo el Cisma en las violentísimas luchas de unos contra otros, y de la indisciplina que se apoderaba de todos, nos da una idea la literatura del tiempo más digna de consideración. Así, por ejemplo, Santa Catalina de Sena lo resume todo con estas palabras: "El exceso del mal se desplomó sobre la Iglesia". Y en una carta dirigida a una religiosa, exhortándola a pedir por la Iglesia, le decía: "Cada época ha tenido sus tribulaciones; pero ni tú ni otro alguno ha conocido un tiempo tan miserable como el presente" (10).

Así estaban las cosas ya a principios del Cisma, pues a esta época se refieren las lamentaciones de Santa Catalina de Sena. Podemos, pues, imaginarnos en qué estado se hallaría la Iglesia después de transcurridos más de treinta años de indisciplina y anarquía. Así se explica que en un ambiente tan malsano brotaran aquellas nuevas herejías de carácter subversivo y de rebelión: los *Wicklefitas* en Inglaterra y los *Husitas* en Bohemia y centro de Europa. Sólo al calor de un desprestigio de la autoridad eclesiástica y de una relajación general de costumbres, se crían y desarrollan los anárquicos principios de estas sectas.

Efectivamente, toda la tendencia de Juan Wicklef (murió en 1384) es claramente revolucionaria (11). Sus invectivas contra el Papa y la propiedad del clero no son otra cosa que una repetición servil de las diatribas de Arnaldo de Brescia, Federico II y Cola di Rienzo, y por otra parte, contribuyeron eficazmente a socavar más y más el prestigio de la autoridad jerárquica. Sus obras fundamentales *Sobre el poder del Papa* y *Sobre la Iglesia* son libelos demagógicos y revolucionarios. Para él, el Papa es el anticristo, y la única norma de

(10) Véase para todo esto PÁSTOR, vol. I., págs. 269 y s.

(11) PÁSTOR, l. c., I, 288 y s. WORKMAN, H. B., "John Wyclif". 2 vol. Oxford, 1926. HEDDE, R., Artíc. "Lollards en Dict. Théol Cath". TREVELYAN, G., "England in the ages of Wyclif". 4.ª ed. Londres, 1909. BONET-MAURY, "Les précurseurs de la Réforme". París, 1904.

fe es la Sagrada Escritura. La libertad más desenfrenada y el desprecio de toda la disciplina eclesiástica, incluso la destrucción vandálica de las imágenes, fueron el resultado palpable de los discípulos de Wicklef, los llamados *Lollardos*.

Más radical y fanático fué todavía Juan Huss (m. 1415) (12). Apoyado e inspirado en los escritos de Wicklef, entrado ya el siglo XV, cuando los tristes efectos del Cisma habían llegado a su mayor grado, aparece ya desde 1403 en franca rebelión y en campaña abierta contra la jerarquía eclesiástica. El aura popular que lo rodeó en la Universidad de Praga lo confirmó cada vez más en su rebeldía, y así, no obstante la excomunión lanzada contra él, se enardeció cada día más en su rebelión, hasta el punto de quemar públicamente una bula del Romano Pontífice. En su obra básica *Tratado sobre la Iglesia*, niega el Primado del Papa y sólo reconoce a Cristo como cabeza de la Iglesia. Los desórdenes y la verdadera anarquía a que dieron lugar estas predicaciones de Huss son bien conocidos en la Historia; ni podía ser otra cosa, una vez rotos los diques de la unidad y autoridad de la Iglesia de Cristo. Aunque ajusticiado Juan Huss durante y por el Concilio de Constanza, en julio de 1415, los Hussitas continuaron en sus campañas demoledoras de injusticias y levantamientos populares.

Tal es el estado verdaderamente deplorable en que se encontraba la Iglesia a principios del siglo XV. Humanamente no parecía posible encontrar una salida de aquel horrible conflicto, y entretanto la corrupción y relajación iban en aumento. Los hombres más eminentes del tiempo, Pedro d'Ailly (m. 1420), más tarde Cardenal de la Santa Iglesia, y Juan Charlier o Gerson (m. 1429), canciller de la Universidad de París, y otros muchos, hicieron esfuerzos inauditos por terminar el Cisma; pero en todas las soluciones se basaban en el principio anárquico de la superioridad del Concilio sobre el Papa, con lo cual, en vez de resolver la situación, más bien la agravaron. Lo único que está en su favor es la evidente buena voluntad con que procedían, usando de este sistema o sistemas como recurso extraordinario y en atención a las circunstancias excepcionales del momento (13).

Más aún. El Sínodo de Pisa de 1409, reunido principalmente por aquellos prohombres de la Ciencia antes citados

(12) Losserth, J., "Beiträge zur Geschichte der hussitischen Bewegung". I-V. 1877-1895. Stejskal, *J. R.*. "Le procès de Joh. Hus". París. 1923.

(13) Hirsch, K.. "Die Ausbildung der konzil. Theorien im 14. Jh. 1903. Salembier, L., "Le Cardinal Pierre d'Ailly". Tourcoing. 1932.

con el objeto de poner término al estado anárquico de la Iglesia, al nombrar un nuevo Papa, aumentó la división y confusión existentes. En adelante, en vez de dos, hubo tres Papas, que se disputaban la primacía y se dividían la obediencia de las naciones y de los fieles cristianos.

2. *Conatos de solución y reforma realizados por la Iglesia*

Sin embargo, en medio de tan desesperada situación, Dios no abandonó a su Iglesia. Ni hemos de creer que no se hicieron en ella serios conatos para llegar a la solución de aquel horrible conflicto y particularmente para realizar una reforma eficaz de la relajación de costumbres. Precisamente tenemos interés en notar estos conatos de reforma, pues sólo así se comprende y aprecia en su justo valor el mérito del Concilio de Trento.

El primer conato serio de reforma disciplinar eclesiástica lo pusieron *algunos Concilios* del siglo XV, y en primer lugar el de *Constanza* (1414-1418) (14). Había sido reunido por los mismos hombres que ya habían fracasado en 1409 con el Sínodo de Pisa, y tenía como objetivos primordiales el obtener a todo trance la unión y la reforma de la Iglesia. Basado en la teoría conciliar y sostenido por el Rey Segismundo, hizo los mayores esfuerzos por inducir a los tres Papas a la resignación. Eliminado finalmente Juan XXIII, que era claramente ilegítimo y a todas luces indigno del cargo que ostentaba, se puso también en evidencia a Benedicto XIII, quien abandonado de todos, se vió poco a poco reducido a su apartado rincón de Peñíscola y encastillado, más que en la fortaleza de este lugar, en su íntima convicción del propio derecho y de la obligación moral de no renunciar a él (15). Mas como lo que más interesaba era la renuncia de Gregorio XII, el Papa legítimo de Roma, obtenida ésta en julio de 1415, pudo proceder al Concilio con toda normalidad y según los principios del Derecho Canónico, eligiendo, en 1417, a Martín V (1417-1431).

---

(14) Finke, E., "Acta Concilii Const". 4 vol. 1896-1928. Hefele-Leclercq, "Histoire des Conciles", vol. VII, págs. 71-584. Fromme, B., "Die spanische Nation und das Konstanzer Konzil". 1896. Baudrillard, A., Artíc. "Constance" en Diet. Théol. Cath.

(15) Puig y Puig, S., "Pedro de Luna, último Papa de Aviñón". Barcelona, 1920.

La unidad había sido restablecida. La alegría de toda la Cristiandad fué extraordinaria y fácilmente comprensible. Se había resuelto el problema capital y básico. Pero quedaba otro por resolver, no menos importante ni menos fundamental: el problema de la reforma de la Iglesia. Era el segundo objetivo del Concilio, cuya necesidad absoluta estaba en la conciencia de todos, por lo cual trataron efectivamente de acometerlo con toda decisión. Mas precisamente cuando, obtenida la unidad de la Iglesia con la elección unánimemente reconocida de Martín V, se disponía el Concilio a emprender las cuestiones sobre la reforma disciplinar eclesiástica, fueron tantas y de tal calibre las dificultades y tan enorme la oposición que encontró en la realización de sus planes, que el Papa se vió en la precisión de suspenderlo, con el compromiso formal de convocar otro que debía ocuparse principalmente de la reforma. Döllinger llega a afirmar: "Que no es culpa de Martín V el que la reforma fuera insuficiente; la división en naciones la halló ya y no pudo suprimirla". Pero entretanto ésta quedaba por realizar, y aunque con la unidad de la Iglesia ciertamente se resolvieron multitud de cuestiones difíciles y se allanaron gran parte de las dificultades internas, no hay duda que el desorden y relajación de costumbres continuó sustancialmente en el mismo estado.

Quedaba, pues, en pie el problema de la reforma. Por esto, cumpliendo el compromiso contraído por el Papa al finalizar el Concilio de Constanza, tratóse diversas veces de reunir un nuevo sínodo de reforma durante el reinado de Martín V. En 1423 fué convocado para Pavía. Pero las guerras de Inglaterra y Francia y la de los Hussitas en Alemania lo hicieron imposible; poco después se anunció para Basilea, mas tampoco pudo realizarse. Martín V entretanto publicó una excelente bula de Reforma en 1425. Mas todos sus esfuerzos resultaron inútiles (16).

Eugenio IV (1431-1437) reanudó con nuevo entusiasmo estos esfuerzos y reunió finalmente el *Concilio de Basilea* (1434-1437) (17). Pero la historia de este malhadado Concilio es un tejido de incoherencias, egoísmos y pasiones, mezclados con la mejor voluntad de muchos Padres reunidos. Mas cuando, después de vencida una serie interminable de dificultades, se llegó a una inteligencia con el Papa y se hubo trabajado al-

---

(16) HEFELE-LECLERCQ, l. c. vol. VII, págs. 633 y s. BAUDRILLARD, A., Artículo. "Bâle" en Dict. Theol. Cath. JACQUIN, A. M., *Artic.* "Bâle" en Dict. Géogr. Hist.

(17) PÁSTOR, l. c., vol. I, págs., 375 y s.

gún tiempo en la discusión de la reforma eclesiástica, al entrar en la cuestión de la "reforma en la cabeza" lo hizo el Concilio con tal desconsideración a la persona del Papa, que no mucho después se llegó al rompimiento con éste y a la rebeldía. El Concilio de Basilea siguió desde 1437 el camino del Cisma, poniendo en verdadera contingencia la unidad de la Iglesia. Pero el pueblo cristiano, cansado ya de divisiones y Cismas, no hizo caso del Papa elegido en este sínodo frente al Papa de Roma. La reforma, en cambio, quedó por realizar.

Lo mismo sucedió con el Concilio de *Ferrara-Florencia* (1438-1442) (18), que no fué otra cosa sino la continuación legítima del sínodo de Basilea. El gran éxito, casi el único, de este Concilio, fué la unión con los griegos, realizada después de inauditos esfuerzos y comunicada al mundo por el célebre decreto de unión "Laetentur caeli", de 6 de julio de 1439. Mas en lo que se refiere a la reforma eclesiástica, a pesar de que el Concilio tenía esta finalidad principal y se denominó siempre Concilio de Reforma, en realidad no dió paso alguno de importancia en este sentido.

La obra de los Concilios en orden a encauzar la reforma verdadera de la Iglesia resultaba prácticamente nula. Ni Constanza, ni Basilea, ni Florencia, a pesar de haberlo tomado como objetivo primordial de sus esfuerzos y no obstante la insistente necesidad que todos sentían, no hicieron prácticamente nada. Por esto se explica la opinión que se fué generalizando cada vez más de que no eran los Concilios el medio a propósito para realizar la reforma de la Iglesia. Y sin embargo estaba reservado a un Concilio, el de Trento, el realizar la obra más completa de reforma que jamás se ha realizado en la Iglesia.

El fracaso de los Concilios era, pues, evidente. Mas no se agotaron con ello los esfuerzos en favor de la renovación interior y exterior de la Iglesia. Los primeros fueron realizados por los *grandes predicadores de penitencia*. Estos se hicieron particularmente célebres en Italia a partir del año 1400. Entre ellos descuella, por su elocuencia popular y su indomable espíritu, *San Bernardino de Sena* (19). Los sermones que de él se nos han conservado, recogidos con toda exactitud por

(18) HEFELE-LECLERCQ, l. c., vol. VII, págs. 663 y s. PETIT, G., "Documents relatifs au Concile de Florence". París, 1920-1923. VANUTELLI, P. V., "Il Concilio di Firence". Roma, 1899.

(19) PÁSTOR, vol. I., págs. 145 y s., 368 y s. HEFELE, K., "Der heilige Bernardin von Siena", 1912. FERRERO-HOWELL, A. G., "S. Bernardin of Siena". Londres, 1912. THUREAU-DANGIN, J., "St. Bernardin de Siena". 2.ª ed. París, 1926. FACHINETTI, *V.* "S. Bernardino da Siena mistico sole del secolo XV". Milán, 1933.

uno de sus oyentes, dan una idea de la vehemencia, plasticidad y aire eminentemente popular de su sistema de predicación, llena de dialogismos, invectivas y grandes arrebatos de sublime elocuencia. El efecto que producía su figura macilenta, su hábito franciscano, su palabra de fuego era, al decir de los testigos oculares, completamente arrebatador.

Pueblos y comarcas enteras quedaban transformados a su paso. Formábanse enormes montones de objetos de vanidad y superstición, que eran luego quemados en auto público como resultado de sus misiones. Uno de los medios de que se valía San Bernardino en su predicación era la devoción al dulcísimo nombre de Jesús, que empezó él a propagar por medio del conocido anagrama JHS. Más aún: para que el amor y la veneración de este santo nombre quedara bien grabado en el recuerdo de todos, hacía fijar en los testeros de las casas tabletas de madera y losas de piedra con este anagrama. Este fruto práctico de los sermones de San Bernardino de Sena, que abarcó regiones y comarcas enteras de todo el norte de Italia, quedó consignado y puede verse aun en nuestros días, en gran multitud de dichos anagramas, que todavía se conservan en las antiguas casas consistoriales y otras viejas construcciones de multitud de pueblos.

El historiador alemán protestante Burckhardt ha llamado de un modo especial la atención sobre la gran significación reformadora de estos predicadores de penitencia (20). Por otra parte, él, lo mismo que Pástor, echaban de menos la publicación del texto crítico original de los sermones italianos de San Bernardino de Sena, que tan al vivo nos presentan su elocuencia. Nosotros lo hemos podido ver en una edición recentísima, con lo cual se resuelve plenamente la cuestión sobre las características de la predicación de San Bernardino de Sena (21). Con estos sermones en la mano y los preciosos grabados que la misma obra reproduce de su figura austera y llena de expresión, se comprende que las masas se sintieran subyugadas y transformadas.

Como San Bernardino de Sena, muerto el año 1444 con el prestigio de uno de los más grandes misioneros y reformadores populares que ha tenido la Iglesia, así también el minorita *San Juan de Capistrano* (22). Fiel imitador de aquella

(20) "Kultur der Renaissance in Italien". Ed. Phaidon. Viena, págs. 269 y siguientes.

(21) San Bernardino de Siena, "Le Prediche volgari". Ed. de Piero Bargellini". Milán-Roma, 1936.

(22) Pástor, vol. II, págs. 129 y s., 391 y s. Kerval, L., "Jean de Capistrano". 1936.

elocuencia popular del Santo de Sena, siguió Capistrano por el mismo camino, primero durante largos años en Italia, y luego en Carintia, Estiria y toda el Austria. Particularmente en Viena hizo verdaderos prodigios de predicación de penitencia y reforma de costumbres. Siempre con auditorios de veinte a treinta mil personas, que salían de sus sermones dispuestos a renovar por entero su vida, su paso por el Austria y luego por Augsburgo, Ratisbona, Bamberga, Jena y toda Baviera, así como Dresde, Breslavia, Leipzig y otras regiones de la Alemania oriental, Polonia, Bohemia, etc., quedó señalado por una estela de religiosidad y renovación completa en todos los órdenes.

Algo parecido podemos decir de *Nicolás de Cusa* en Alemania y en los Países Bajos (23). Y dejando la acción de otros reformadores populares, idéntico fué el fruto de la predicación de nuestro incomparable *San Vicente Ferrer* (24). Porque efectivamente con aquella elocuencia popular de que dan clara muestra los sermones que se han conservado, los testimonios contemporáneos y el fruto portentoso de su actividad apostólica, San Vicente Ferrer, gloria de España y de la Orden dominicana, removió profundamente y transformó las regiones todas levantinas, del centro y norte de España, y no teniendo bastante campo para su inagotable celo en la Península, pasó a Francia y llegó hasta Suiza, predicando en todas partes el nombre de Dios y la renovación de costumbres.

A estos esfuerzos llevados a cabo por los Concilios y por los predicadores de penitencia, deben añadirse los realizados por *los Romanos Pontífices* en la primera mitad y a mediados del siglo XV. Y en esto es necesario hacer justicia, particularmente a algunos de ellos. Porque, en efecto, nos hemos acostumbrado a considerar el estado real de decadencia en la disciplina eclesiástica de este tiempo y a ver en los Pontífices de este período (sobre todo a los dos mejores representantes del Renacimiento, Nicolás V y Pío II) los grandes humanistas y Mecenas del arte, que no se preocuparon para nada de la reforma de costumbres. Y, sin embargo, es una realidad incontrovertible que precisamente estos Papas, según resulta de recientes y profundas investigaciones, al lado de

---

(23) Véanse, ya que no podemos detenernos aquí, las noticias que recoge PÁSTOR vol. I, págs. 112 y s., 134 y s.

(24) SANCHIS SIVERA, J., "Historia de S. Vicente Ferrer". Valencia, 1896. FAGES, P., "Histoire de Saint Vicent Ferrer", 6 vol. París, 1894-1901. JOHANNET, R., "Saint Vincent Ferrier" (1350-1419). Brujas, 1930. SANT VICENS FERRER, "Sermons", ed. Sanchis Rivera. Vol. I. Barcelona, 1932.

su preocupación renacentista, llevaron al solio pontificio una actividad reformadora muy digna de tenerse en cuenta.

Ya *Eugenio IV* (1431-1447) entra de lleno en esta tendencia seria y eficaz del Pontificado hacia una reforma disciplinar de la Iglesia (25). Es verdad que no se realizó en su Pontificado aquella reforma amplia y profunda que reclamaban las circunstancias, y que en su tiempo fracasaron los dos sínodos de reforma, de Basilea y de Ferrara-Florencia, y que en ello tuvo no poca parte la actitud poco conciliadora del Papa Eugenio IV. Pero la acusación de que fué enemigo declarado de la reforma interior de la curia y de la Iglesia, no descansa en la verdad.

Lo que hay es que las circunstancias eran sumamente difíciles, y el estado real de la Iglesia, con los abusos introducidos en todos los órdenes, era muy complicado y estaba lleno de escollos. Sólo una intervención más o menos sobrenatural parecía poder sacar a la Iglesia de aquel atolladero en que se encontraba. Así lo reconoce expresamente el célebre dominico Juan Nider, hombre extremadamente sensato y buen conocedor de la verdadera situación. Su parecer, manifestado en una obra magistral, escrita para este efecto, era que, ante la imposibilidad de una reforma general de la Iglesia en su cabeza y miembros, debía seguirse otro plan: la reforma individual, la reforma particular de las diversas instituciones, de las Ordenes religiosas, de los diversos departamentos eclesiásticos. En una palabra, debía emprenderse la reforma por partes.

Eugenio IV reconoció la verdad de este principio, en lo que lo confirmó el rotundo fracaso de los conatos generales de reforma de los varios Concilios que lo intentaron. Por esto consta que fomentó extraordinariamente las reformas parciales o de carácter regional. No significan otra cosa la protección y ayuda que otorgó desde un principio a los grandes predicadores de penitencia del temple de un San Bernardino de Sena y San Juan de Capistrano, quienes principalmente durante su Pontificado desarrollaron su actividad reformadora. Puesto en este plan, Eugenio IV trabajó intensamente en la reforma del clero de Roma, como lo demuestran algunos documentos de 1432 y 1434 recientemente publicados. Del mismo modo, refugiado en Florencia poco después de su elección, emprendió seriamente la reforma de los monasterios de esta ciudad y sus alrededores. Por lo mismo favoreció a los Benedictinos reformados de Santa Justina de Padua, quienes

(25) PÁSTOR, vol. I, págs. 491 y s.

ejercieron un influjo benéfico en los numerosos monasterios que se adhirieron a esta Congregación. Su ejemplo sirvió admirablemente a los benedictinos de otros territorios, como en España, donde se formó a ejemplo suyo la Congregación de Valladolid. En general, Eugenio IV favoreció constantemente la reforma de las Ordenes religiosas.

Nicolás V (1447-1455), el gran Papa del Renacimiento, fundador de la célebre Biblioteca Vaticana y protector decidido de los hombres más representativos del humanismo italiano, como Fra Angélico, Nicolás Perotti, Poggio, Bracciolini, y aun Beccadelli y Valla; fué también portavoz y promotor de la reforma eclesiástica, por más que sus preocupaciones humanísticas y de circunstancias lo apartaran constantemente de este trabajo (26). Hizo mucho efecto en el Pontífice, y es digno particularmente de estudio, un memorial de reforma, presentado al Papa al principio de su Pontificado por el monje cartujo Jacobo de Jüterbogk (27). En él se presenta una pintura extremadamente realista sobre los abusos introducidos en la Iglesia y el desprecio general de todas las leyes eclesiásticas, que dió por resultado la mayor corrupción de costumbres que jamás se ha conocido. Por esto, con palabras vehementes y expresiones un tanto duras, representa al Papa la necesidad de una reforma fundamental, utilizando para ello la reunión periódica de los Concilios generales. Es interesante ver en este plan de reforma la importancia que se atribuye a los Concilios, frente al fracaso que en ellos se había manifestado.

La obra más positiva que se realizó en tiempo de Nicolás V en orden a la reforma, fué la de *Nicolás de Cusa* (28), uno de los hombres más íntimos del Papa renacentista y profundo conocedor de sus más íntimos deseos. Efectivamente, nombrado por el Papa legado suyo para toda Alemania, ya desde diciembre de 1450, inició y llevó a término una obra gigantesca de reorganización y reforma eclesiástica, de que difícilmente podemos hacernos una idea. La eficacia de su obra reformadora sólo puede ser comparada con la que contemporáneamente realizó el gran apóstol San Juan de Capistrano, a que antes hemos aludido. Mas no olvidemos que uno y otro obraban siguiendo las directrices dadas por el Romano Pontífice, lo cual es señal evidente del interés positivo de Nicolás V en la reforma disciplinar de la Iglesia.

(26) Ib., vol. II, págs. 106 y s. EHRLE, S., "Historia Bibliothecae Rom. Pont.", vol. I. Roma, 1890. PLEYE, K., "Die Politik Nikolaus V.", 1927.

(27) PÁSTOR, vol. II, págs. 43 y s.

(28) Ib., págs. 112 y s.

Pío II (1458-1464), el conocido y celebrado humanista Enea Silvio Piccolomini, que llevó de nuevo al solio pontificio, después del agitado reinado de Calixto III (1455-1458), la más intensa preocupación y mecenazgo renacentista, fué tal vez el Papa del siglo XV que más seriamente emprendió la cuestión de la reforma (29). Sabemos muy bien que esto se opone a la opinión muy generalizada respecto de este Papa, cuyos antecedentes y opiniones antipontificias en el sínodo de Basilea, ya declarado en rebeldía, y cuyas ideas humanistas del tiempo que precedió a su pontificado parecen hacer inverosímil todo esfuerzo serio y desinteresado por la reforma. Sin embargo, nuevos y abundantes documentos ofrecen una prueba convincente sobre los esfuerzos serios de reforma realizados por este Pontífice.

Nadie, como él, conocía, en efecto, el estado real de la Iglesia y la urgencia de una amplia y profunda reforma. Por otra parte, una serie de manuscritos recientemente estudiados por L. Pastor nos atestiguan que ya desde el principio de su Pontificado Pío II nombró una comisión encargada de estudiar y formular los planes de reforma que se juzgaran más convenientes y eficaces. Su obsesión era el reformar la Curia romana y en general las costumbres de los eclesiásticos.

Para realizar esta reforma hizo elaborar Pío II diversos planes, de los cuales se han descubierto dos, que nos dan una idea de la amplitud del mal y de los medios que se proponían para remediarlo. El primero de estos planes es obra del entonces ya Cardenal Nicolás de Cusa, uno de los mejores conocedores del estado real de la Iglesia y bien avezado ya, como se ha podido ver anteriormente, a los trabajos de reforma. El plan que presentó se caracteriza por la amplitud de sus normas, que resultan por otra parte sumamente prácticas. Partiendo de la base del nombramiento de tres visitadores encargados de dirigir la reforma, propone las célebres 14 reglas o principios fundamentales, que se reducían a poner en ejecución las normas ya vigentes del derecho canónico y urgir su cumplimiento con la mayor severidad. Si se ponían en práctica estas reglas, la reforma sería una realidad. Llama la atención el espacio que dedica a la reforma de la Curia pontificia y la libertad de espíritu con que flagela sus miserias y propone los medios más radicales para obtener su curación.

Aunque no con tanta amplitud, pero ciertamente no con menor libertad de espíritu, presentó el segundo plan de re-

(29) Ib., vol. III, págs. 260 y s.

forma *Domingo de Domenichi* (30), varón distinguido y gran conocedor de la verdadera situación de la Iglesia católica. Insiste de un modo especial en la reforma de la Curia, que es donde más falta hacía y en lo que más interés mostraba Pío II. Para ello propone en 22 secciones las normas que deben seguirse, en las que podemos decir que no deja ningún punto verdaderamente importante sin su respectiva corrección.

Es cierto que no se ejecutaron estos planes de reforma. Las circunstancias de los tiempos eran extremadamente difíciles, y la oposición nacida en el mismo seno de las comisiones curiales y de los elementos eclesiásticos hacía fracasar los esfuerzos mejor intencionados. Eran demasiados los intereses creados, demasiado profundas las raíces del mal. El árbol torcido no se dejaba enderezar. Sin embargo, esos trabajos, encaminados a emprender una reforma radical y decidida, son la mejor prueba de la seriedad con que Pío II procedió en el asunto tan trascendental de la reforma. La misma seriedad de sus intenciones queda comprobada con el hecho de haber llamado a Roma y hecho miembro de la comisión reformadora al gran Arzobispo de Florencia, San Antonino. Pero las agitaciones, cada vez más amenazadoras, de los turcos y otros asuntos urgentísimos desviaron constantemente la atención de este gran Papa, si bien consta que dió multitud de disposiciones en orden a la reforma de los abusos introducidos en la Iglesia. Por todo esto debe rechazarse la idea, cien veces repetida por los historiadores, de que Pío II, gran humanista y gran Mecenas del renacimiento, se despreocupó por completo de la reforma eclesiástica.

Algo parecido se puede afirmar de *Paulo II* (1464-1471), mucho menos preocupado del movimiento renacentista y humanista. Como nadie se atrevía o nadie tenía fuerzas para acometer la sobrehumana empresa de la reforma con la energía que para ello se necesitaba, el estado caótico de la Iglesia iba en aumento. Pero Paulo II, que no era hombre de excepcionales cualidades, hizo de su parte esfuerzos considerables en orden al mejoramiento de la disciplina eclesiástica. Sobre todo, procuró cercenar sin compasión los abusos simoníacos; persiguió valientemente la inveterada costumbre de recibir presentes, dando él mismo en este punto ejemplos magníficos; procuró seleccionar con sano criterio eclesiástico las personas que elevaba a los más altos puestos de

(30) Ib., págs. 262 y s.

la jerarquía; fomentó la reforma de monasterios y Ordenes religiosas. De los excelentes propósitos que lo animaban son una magnífica prueba los hombres que lo rodeaban, todos ellos bien conocidos por su virtud y relevantes cualidades eclesiásticas.

3. *La Iglesia a fines del siglo XV y principios del siglo XVI.*

Resumiendo, pues, la situación de la Iglesia al iniciarse el Pontificado de Sixto IV (1471-1484) podemos establecer lo siguiente:

La legislación eclesiástica, tan sabiamente recopilada en las Decretales de Gregorio IX y en los demás libros complementarios del *Corpus Iuris Canonici,* así como también en las disposiciones disciplinares de los últimos Concilios eclesiásticos ecuménicos, se hallaba en buena parte en desuso. La indisciplina eclesiástica, los abusos en los tribunales de la Curia romana, la relajación en gran número de monasterios, la corrupción de costumbres en el clero y pueblo cristianos persistían en una forma amenazadora. Los ardientes trabajos de algunos santos misioneros y predicadores de penitencia, del temple de un San Bernardino de Sena y San Juan de Capistrano; las empresas parciales y los esfuerzos generales de reforma realizados por algunos Papas, como Eugenio IV, Nicolás V y Pío II, habían conseguido poner un dique al avance de la relajación, y en algunos puntos habían logrado mejorar la situación de la Iglesia. Sin embargo, como el remedio no era general ni atacaba a la raíz de la corrupción reinante, el mejoramiento era pasajero y la situación general iba más bien empeorando.

Cada día se sentía más la necesidad absoluta de una reforma profunda y sistemática, de una refundición de toda la legislación eclesiástica, que fuera capaz de encauzar a la Iglesia por nuevos derroteros. Pero, en vez de esta reforma amplia y profunda, durante el último tercio del siglo XV y principios del XVI fueron cayendo sobre la Iglesia nuevas calamidades, que la pusieron en el trance supremo en que se hallaba al estallar el movimiento de la falsa reforma de Lutero. Así se vió más evidentemente la obra providencial y verdaderamente gigantesca que realizó el Concilio de Trento, que fué el que sacó a la Iglesia católica de este atolladero en que se encontraba.

Efectivamente, los Papas del segundo tercio del siglo XV, a partir de Sixto IV, se dejan llevar de una forma alarmante

del espíritu de mundanización y aseglaramiento, que era el mejor ambiente para fomentar el desprestigio eclesiástico y la corrupción de costumbres. Aun sin dejar su preocupación por los asuntos puramente eclesiásticos y estrictamente religiosos, se presentan como magnates y príncipes, siendo reos más o menos exagerados de un nepotismo nefasto y de una excesiva preocupación por las cosas materiales.

Tal es la impresión que dejan los Pontificados de *Sixto IV* y de *Inocencio VIII* (1484-1492) (31). El reinado de *Alejandro VI* (1492-1503) (32) dió un paso adelante en este estado de aseglaramiento y relajación de la Iglesia. Es cierto que este Papa ha sido objeto desde un principio de las más negras calumnias, por lo cual la crítica más sensata de nuestros días al menos pone en tela de juicio gran parte de los crímenes que se le han venido atribuyendo. En este sentido es digno de atención el libro recientemente publicado en edición castellana por *Orestes Ferrara* con el título de *El Papa Borgia* (33), que examina y discute con gran conocimiento de causa toda la tradición referente a este Papa español, y llega a la conclusión de que vacilan en sus mismos cimientos la inmensa mayoría de las imputaciones hechas a Alejandro VI. Todo esto debe decirse de un modo muy especial, por lo que se refiere a su paternidad de los tristemente célebres César y Lucrecia Borgia y los otros hijos, Juan y Jofré. Por otra parte, es cierto también que la historiografía serena y repósada reconoce en Alejandro VI grandes cualidades por lo que se refiere a la dirección de la Iglesia, fomento de las misiones y otras actividades eclesiásticas y políticas.

Pero en todo caso debemos admitir que en su tiempo, y siguiendo el ejemplo del Papa, aumentó desmesuradamente la libertad y aseglaramiento del Colegio Cardenalicio y la Curia Pontificia, y que la relajación del clero y del pueblo siguió la carrera emprendida, sin diques ni cortapisas.

Levantóse, es verdad, en este tiempo un gran reformador del estilo de San Bernardino de Sena, *Fr. Jerónimo Savonarola* (34), de la Orden de Predicadores, y con su fogosa

(31) RODOCANACHI, E., "Une cour princière au Vatican pendant la Renaissance" (Sixtus IV bis Alex. VI). París, 1926.

(32) PÁSTOR, vol. V, págs. 377 y s. IRIARTE, CH., "César Borgia", 2 vol. París, 1889. SANCHIS SIVERA, J., "Rodrigo de Borja en Valencia". Madrid, 1924. ROO, P. DE, "Materials for a History of Pape Alexandre VI and his time". 5 vols. Brujas, 1924.

(33) FERRARA, O., "El Papa Borgia". Madrid, 1943.

(34) PÁSTOR, vol. V. págs. 497 y s. Id., "Zur Beurteilung Savonarolas" 1898. SCHNITZER, J. (contra Pástor), diversos artic. en Hist. Polit. Bläter. Id. Savonarola. 2 vols., 1923-1924.

predicación llegó a producir efectos maravillosos en la reforma de costumbres, primero entre sus propios hermanos de hábito y luego entre multitudes inmensas, que acudían hambrientas a oír su palabra. Era una repetición del caso de San Bernardino de Sena y San Juan Capistrano. En poco tiempo se hizo árbitro de la situación, no sólo en lo religioso, sino también en lo político. Pero en medio de su actividad religiosa y ascética, unióse con los franceses, presentándolos como salvadores providenciales, sobre todo a su Rey Carlos VIII. Esto excitó la suspicacia de Alejandro VI, enemigo declarado de la política francesa, por lo cual prohibió a Savonarola la predicación, después de haberse él negado a presentarse personalmente en Roma. A esto siguió su rebeldía y su consiguiente excomunión en 1497.

Puesto ya Savonarola en el terreno de la insubordinación, siguió no obstante predicando y clamando contra los vicios de la curia y del Papa, a quien designaba abiertamente como simoníaco. Por muy reales que fueran los vicios estigmatizados por el gran predicador, esto no aminora la gravedad de su conducta frente al Pontífice. Engrosó, pues, rápidamente el partido de los adversarios suyos religiosos y políticos, y al impedir él la celebración de la prueba del fuego entre un partidario suyo y un franciscano que lo impugnaba el pueblo se exaltó contra él, fué asaltado el convento de San Marcos, donde residía; él mismo fué apresado, y después de un proceso precipitado sufrió la pena de muerte con dos compañeros, "como hereje y despreciador de la Santa Sede". La actuación de Savonarola ha sido muy diversamente apreciada. Pero, en todo caso, se puede afirmar, por una parte, que se mantuvo personalmente en el terreno de la más estricta ortodoxia, y por otra, que, movido de una ilusión más o menos culpable, se puso en contradicción con la autoridad suprema de la Iglesia, a la que debía obediencia.

En este mismo estado siguieron las cosas en el primer tercio del siglo XVI. Ni *Julio II* (1503-1513), no obstante el compromiso contraído en su elección de procurar seriamente la reforma eclesiástica por medio de un Concilio; ni *León X* (1513-1521), gran Mecenas de las artes y amigo de la magnificencia y grandeza; ni el *V Concilio de Letrán*, XVIII ecuménico, celebrado de 1512 a 1517, dieron paso ninguno de alguna importancia en el camino del mejoramiento eficaz del estado de la Iglesia, tan hondamente deseado por las personas más sensatas.

Y entretanto llegó el momento culminante de la gran tragedia del siglo XVI. El estado deplorable de la Iglesia, la re-

lajación de costumbres del Clero alto y bajo, de gran parte de las Ordenes religiosas y del mismo pueblo cristiano, formaba el terreno mejor abonado para que fructificara rápidamente la semilla de la rebelión. Así se explica que, al levantar Lutero su grito de rebelión contra Roma el 31 de octubre de 1517, fueran tantos los que unieron sus voces a las del soberbio heresiarca. Era la tea incendiaria, que prendía rápidamente entre las ramas secas de la relajación eclesiástica.

Tampoco lograron detener el avance arrollador de la catástrofe los esfuerzos de los Papas que siguieron a León X antes del Concilio de Trento. Ni *Adriano VI* (1522-1523), no obstante su bonísima voluntad, tan claramente manifestada en las dietas del imperio por medio de su Legado Campegio; ni *Clemente VII* (1524-1534), absorbido durante casi todo su Pontificado por las contiendas políticas y disensiones con el Emperador Carlos V. Este y los hombres más conspicuos de Alemania y de toda la Europa cristiana se esforzaron también en vano por contrarrestar los efectos de la corrupción de costumbres y del avance de la falsa reforma. El ansia, cada vez más viva, de un Concilio se intensificó a medida que avanzaba el mal. Ante los fracasos del siglo XV, llegó a pensarse que era inútil una empresa de carácter general en la reforma de la Iglesia. Pero en las circunstancias excepcionales que había creado la rebelión luterana y calvinista, se volvió a la convicción de que la única esperanza estaba en un Concilio.

Tal es, en efecto, el mérito incomparable de Paulo III: haber vencido todas las dificultades que se oponían a la realización de esta idea. Y éste es precisamente el mérito y la significación del gran Concilio de Trento: el haber apagado el incendio devorador que amenazaba con la destrucción de toda la Iglesia; el haber puesto un dique al mar de la herejía, que se desbordaba y amenazaba inundarlo todo. Sin embargo, para comprender debidamente la formidable obra realizada por el Concilio de Trento, es necesario tener presentes los esfuerzos realizados antes de él, siempre coronados con el fracaso.

En efecto, la obra de reforma que no habían podido realizar los Concilios de Pisa, Constancia, Basilea, Ferrara-Florencia y V de Letrán; lo que no habían conseguido aquellos grandes apóstoles, Vicente Ferrer, Bernardino de Sena, Juan de Capistrano, Nicolás de Cusa; lo que no lograron los mejores Papas del Renacimiento a través del siglo XV y los que

tuvieron que enfrentarse con los comienzos de la avalancha luterana en el XVI, lo realizó plenamente el Concilio de Trento con la definición de los dogmas fundamentales negados por la herejía y dictando las leyes básicas de reforma que sirvieron de instrumento para la renovación eficaz de la Iglesia católica.

BERNARDINO LLORCA, S. J.

Sarriá (Barcelona).

La Tradición valorada como fuente de la Revelación en el Concilio de Trento (1)

A principios de febrero de 1546, cuando en el Concilio de Trento se comenzaba a discutir el decreto sobre la Escritura y la Tradición, MARTÍN PÉREZ DE AYALA, que desde septiembre del mismo año interviene activamente en los trabajos del Concilio (2), andaba por Amberes y Maastricht terminando de redactar su importante trabajo "De divinis Apostolicis atque Ecclesiasticis traditionibus" (3). En la introducción hace notar la "singular dificultad" que el tema encierra, advirtiendo que hasta entonces ningún otro autor se había puesto a tratarlo en toda su plenitud (4).

En nuestros días, cuatro siglos después de la definición de Trento, AGUSTÍN DENEFFE, en su libro sobre la idea de la Tradición, reconoce también y confiesa paladinamente la misma dificultad (5).

En vista de las vacilaciones que advertimos en los autores al tratar de esta materia, nos hemos propuesto examinar, a la luz de las discusiones de Trento, el matiz más importante

---

(1) Un resumen de este trabajo fué leído por su autor en Madrid el 19 de septiembre, en la Semana Teológica de 1945.

(2) V. 434, 439. De este modo citaremos a *Concilium Tridentinum*, edic. Soc. Goerresiana, por el tomo, la página y la línea.

(3) Ed. Parisiis, 1549. Cf. M. PÉREZ DE AYALA, *Autobiografía*, cap. 8: *Nueva Biblioteca de Autores Españoles*, II, p. 217.

(4) Neque vero ignoro me difficillimam provinciam sumpsisse, tum ob difficultatem singularem rei, tum etiam ob quorundam, carnalium et sciolorum hominum ingeniùm: M. PÉREZ DE AYALA, *De traditionibus*, Praefatio a IV.

(5) A. DENEFFE, *Der Traditionsbegriff*, 1931, p. 1.

del concepto teológico de la Tradición, cual es *su valor como fuente de la Revelación.*

No desconocemos los trabajos más recientes sobre la Tradición en el Concilio de Trento, publicados por HULL, DENEFFE, RANFT y GIURIATO (6), pero no compartimos en todo sus puntos de vista, y sacaremos nuestras conclusiones de las mismas actas, diarios y epistolarios del Concilio (7).

I

Los protestantes, proclamando que bastaba sola la Escritura, habían dado al traste con la Tradición, y con ella caían por su base gran número de verdades dogmáticas y se destruían los criterios en que descansa la ciencia de lo revelado.

El Concilio de Trento tenía, pues, que acometer una vasta labor de reconstrucción, y para cimentarla hubo de comenzar estableciendo sus verdaderos fundamentos, en los cuales necesariamente se ha de apoyar toda certeza dogmática.

Los Cardenales que el Papa había designado para presidir el Concilio, se preparaban activamente para desempeñar su cometido. Por eso el erudito GUILLERMO SIRLETO, familiar entonces del Cardenal MARCELO CERVINI, que había de ser el segundo presidente del Concilio, el 7 de noviembre de 1545, cinco semanas antes de abrirse el sínodo de Trento, enviaba a su Señor una colección de citas, tomadas de SAN IRENEO, y le advertía: "Vostra Signoria Reverendissima vede di quanta importanza sonno le tradizione nella S. Madre Chiesa" (8). Y a principios de enero de 1546 promete además enviarle los testimonios de SAN BASILIO acerca de la Tradición (9). Estas citas, completadas, son sin duda las que posteriormente se leyeron en las reuniones conciliares del 23 de febrero (10).

Se abrió el Concilio, según el mandato expreso de PAULO III,

---

(6) R. HULL, *The Council of Trent and Tradition*, THE ECLES. REV., 81, 1929, p. 469-482, 602-615; A. DENEFFE, *Der Traditionsbegriff*, 1931, Das Konzil von Trient, págs. 62-73; J. RANFT, *Der Ursprung des kath. Traditionsprincips*, 1931. Das kath. Traditionsprincip seit dem Tridentinum, págs. 1-78; G. GIURIATO, *Le Tradizioni nella IV Sessione del Concilio di Trento*, 1942. A Giuriato le conocemos sólo por referencia.

(7) *Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatuum nova Collectio.* Edidit Societas Goerresiana. Tomi I, II, IV, V, X. 1901 siguientes.

(8) X, 931.

(9) X, 932, 34: S. BASILIUS, *De Spiritu Sancto*, 29; MG 32, 199.

(10) V, 14-18.

con la sesión solemne del 13 de diciembre de 1545 (11). En la segunda sesión, el 7 de enero de 1546, se promulgaron las normas a que habían de ajustar su conducta los conciliares en Trento y se insistió en que la finalidad del Concilio era "definir la verdad católica contra las herejías y reformar las cosas que necesitasen de reforma" (12).

Esta era la doble y principal finalidad que había fijado el Papa en la Bula *Laetare* de convocación y la que insistentemente recordaba a sus legados, los presidentes del Concilio, en las instrucciones que les enviaba por su secretario, el Cardenal Farnese (13).

En la congregación general del 18 de enero, contra el parecer de muchos, que querían se comenzase por la reforma de la Iglesia, el Obispo de Feltre defendió el parecer de que "se había de tratar a la par (pari passu) del dogma y de la reforma". Esto es lo que por mayoría se acordó en la congregación preparatoria del 22 de enero, decidiendo publicar en la próxima sesión solemne un decreto estableciendo definitivamente este modo de proceder. Este resultado lo consideraban los presidentes del Concilio como un gran éxito, en contra del importante sector capitaneado por el Cardenal Madruzzi, Obispo de Trento, que persistía tenazmente en que se tratase primero de la reforma de la Iglesia (14).

En Trento juzgaban, pues, imprescindible tratar del dogma y de la reforma a la par. De Roma, por el contrario, insistían en que se comenzase por el dogma. Al fin, después de un forcejeo epistolar intenso y a veces vehemente, Roma aprobó el criterio que indicaban los de Trento, aunque acordando siempre la preferencia al dogma (15).

Entretanto que se llegaba a un acuerdo entre los Cardenales legados y los de Roma, procuraban en Trento diferir la publicación del decreto acordado el 22 de enero. A muchos no parecía conveniente celebrar la sesión solemne, anunciada

---

(11) IV, 442, 10; 515, 1; X, 269, 5; 274, 23; 275,20.

(12) IV, 548, 38-42; 550, 3-7; 555, 20-24.

(13) IV, 385, 22; 386, 5-387, 4; 393, 27-33; 444-20-23; X, 291, 17 ss. 23 ss.

(14) IV, 567-569, 572; X, 326-328; 342-345; 353-368.

(15) X, 291, 17, 23; 298, 38; 317-318; 321,19; 324, 17; 326-328; 331-332; 340, 24; 341, 14; 342-345; 353-357; 359-364; 367-368; 370-372. Véase lo que sobre comenzar por la fe o por la reforma escribía el Emperador Carlos V, el 7 de febrero de 1546, al Cardenal Pacheco, Obispo de Jaén. *Archivo Histórico Español*, I, págs. 53-56 *(Colección de documentos inéditos*, publicados por la Academia de Estudios históricosociales de Valladolid, 1928).

para el 4 de febrero, sin publicar en ella algún decreto, como se proponía en la congregación preparatoria del 2 de febrero.

Entonces, el Obispo de Fano y el célebre SERIPANDO, General de los Ermitaños de San Agustín, propusieron que en la próxima sesión solemne se promulgase un decreto con la Profesión de Fe Nicena. Acogieron los Cardenales legados la propuesta con entusiasmo, y en la congregación preparatoria del 3 de febrero, contra las vehementes protestas de algunos conciliares, como los Obispos de Badajoz y Astorga, que pedían se publicase el decreto acordado el 22 de enero, obtuvieron la aprobación del nuevo decreto, propuesto por el Obispo de Fano. Según esto, al día siguiente, el 4 de febrero de 1546, en la tercera sesión solemne del Concilio, se promulgó el decreto de la Profesión de Fe Nicena (16).

Así, valiéndose de esos tropiezos humanos, el Espíritu Santo condujo al Concilio a la publicación de este decreto, que, aunque facilísimo en su concepción y elaboración, era, sin embargo, trascendental y necesario, como punto de partida para los trabajos conciliares, pues, como reza el mismo decreto: "El Símbolo de la Fe es el único principio o fundamento en el que necesariamente han de convenir cuantos profesan la fe de Jesucristo" (17).

Con esto quedaban reconocidas aquellas verdades que, a manera de *primeros principios,* habían de guiar al Concilio en la deducción de los demás dogmas. Es lógico que a continuación se fijaran las *fuentes* de la doctrina revelada, y esto es lo que se propusieron los presidentes del Concilio.

El 7 de febrero escribían al Cardenal ALEJANDRO FARNESE, vicecanciller de la Santa Sede, y le decían que en la reunión del día siguiente propondrían que "antes de entrar en las discusiones sobre el dogma, era preciso establecer, como fundamento necesario, cuáles eran los libros que pertenecían a la Sagrada Escritura..., haciendo a la vez mención de la Tradición de la Iglesia, ya que la revelación de la fe, recibida de Nuestro Señor Jesucristo, no fué escrita toda, sino que parte quedó en el corazón de los hombres y en la Tradición de la Iglesia. Por consiguiente, aprobados los Libros Sagrados, es necesario también que se establezca esta otra verdad. El cual punto es de tanta importancia, que hoy los herejes no hay cosa que más pugnen por rebatir que las Tradiciones Apostólicas" (18).

---

(16) IV, 575-578.
(17) IV, 579-580; Cf. V, 91, 30.
(18) X, 373, 5-22; I, 484-485.

De este modo los Cardenales legados daban a entender que comprendían perfectamente la importancia capitalísima que tenía la fijación de las fuentes de la revelación. Advirtamos además otra cosa que se incluye en esas palabras, y es que por Tradición entendían el depósito de verdades reveladas por Jesucristo, de las cuales parte solamente fueron consignadas en las Escrituras. Al día siguiente, después de la congregación, satisfechos del resultado, daban cuenta de él al mismo Cardenal Farnese por estas palabras: "La congregación general ha terminado en esta hora, que son las veinticuatro, y en ella ha sido aprobada por todos nuestra proposición" (19).

Sin embargo, en esa congregación general, sin duda para evitar tropiezos, el Cardenal Del Monte, primer presidente, habló solamente del proyecto de recibir las Escrituras Canónicas; punto que no ofrecía dificultad, pues, como era notorio y lo advirtió el General de los Servitas, las Escrituras también las admitían los herejes (20).

El 11 de febrero, dando un paso más, propusieron por escrito que se pensase sobre el modo de recibir los Libros Sagrados, mencionando las Tradiciones de los Apóstoles (21); y en la congregación del siguiente día el primer presidente propuso ya el tema abiertamente con las siguientes palabras: "Omnis fides nostra de revelatione divina est, et hanc nobis traditam ab Ecclesia partim ex Scriptura, partim etiam ex simplici traditione per manus... igitur Scripturas sacras probemus, deinde de traditionibus ecclesiasticis etiam disserendum" (22).

Por las cartas escritas el mismo día al Cardenal Farnese manifestaban además los legados la intención de incluir en un mismo decreto la Tradición con la Escritura (23). Lo creían así necesario por las razones aducidas en la carta del 7 de febrero, que antes citamos, y porque "este camino de establecer la Escritura del Nuevo y Viejo Testamento, y después de la Escritura, la Tradición de la Iglesia, y después de la Tradición los santos Concilios, aprobados por la Sede Apostólica en sus decretos de fe, es el camino directo y compendioso" (24). Notemos de paso cómo distinguen la Tradición,

---

(19) X, 374, 5.
(20) V, 3; I, 28, 33; 29, 18; 478, 3.
(21) V, 4, 5.
(22) V, 7, 35.
(23) X, 377, 35; 379, 30.
(24) X, 379, 27-30.

de los Concilios, que equivale a distinguirla del Magisterio eclesiástico, aun en materia de fe.

La Tradición se introdujo, pues, a las deliberaciones del Concilio como fuente donde el Magisterio eclesiástico halla contenida la "revelación divina", no menos que en las mismas Escrituras. Entendida la Tradición en este sentido, se comprende la trascendencia del decreto que hacía resaltar el tercer presidente.

Contestando al Obispo de Astorga, que se lamentaba de la lentitud con que procedía el Concilio, dijo el Cardenal Pole: "No haremos poco en establecer las Escrituras y la Tradición; pues este asunto es de tanta importancia y peso, que nada mayor ni más grave podemos hacer" (25).

En las congregaciones generales de los días 12 y 15 de febrero no se pudo discutir el tema de la Tradición, porque absorbió todo el tiempo el capítulo de los libros inspirados (26).

No le faltaba razón al Obispo de Astorga cuando se lamentaba de que se perdiese tanto tiempo en discusiones sin resultado. Ello era debido en gran parte a que no se había fijado un procedimiento adecuado para plantear y discutir los temas en las reuniones conciliares.

Con el buen deseo de facilitar el trabajo, el mismo Obispo de Astorga propuso el día 15 una modificación para el reglamento, tan acertada, que los legados del Papa, que presidían el Concilio, la adoptaron como procedimiento general. Según ella, los teólogos, de acuerdo con los Cardenales presidentes, habían de discutir y preparar las cuestiones en reuniones privadas. Del resultado se había de dar cuenta, sometiéndolo a deliberación, en las congregaciones particulares; de manera que a las congregaciones generales llegasen ya maduras las cuestiones, para ser decididas y para poder elegir la Comisión encargada de redactar el esquema del decreto (27).

Este método, acertadísimo, perfeccionado posteriormente a propuesta del Cardenal Pacheco, Obispo de Jaén, que pidió se permitiera a la Comisión redactora explicar el esquema a los padres del Concilio (28), fué el seguido con excelentes resultados en Trento y después, con más rigor aún y con gran ahorro de tiempo, en el Concilio Vaticano.

---

(25) V, 21, 12.

(26) V, 10, 7-10; I, 435, 6-9.

(27) I, 484, 18-21; 486-487; V, 11; X, 394,44.

(28) V, 410 "Deputati deberent dicere rationes, quare sic decretum confecerunt".

El 18 de febrero de 1546, coincidencia singular, el mismo día en que murió LUTERO, se tuvieron las primeras deliberaciones sobre la Tradición, cuya negación fué el punto de partida de la teología luterana.

Este día, en la reunión, presidida por el Cardenal DE SANTA CRUZ, MARCELO CERVINI, prevaleció el criterio que el Obispo de Fano formuló, diciendo: "Habiendo recibido ya las Sagradas Escrituras, es necesario que sean recibidas también las Tradiciones, ya que fueron dictadas por el mismo Espíritu Santo, que inspiró las Escrituras" (29).

Y el Cardenal presidente, abundando en la misma idea y resumiendo la discusión, dijo: "Nos ha parecido el más apto este camino, que después de la profesión del Símbolo sean recibidos los libros sagrados, como primeros fundamentos en que se han de basar todas nuestras conclusiones... Es manifiesto que nuestra doctrina no es más que la revelación hecha por Dios en diversos tiempos. Primero, a los Patriarcas, cuya fe la tenemos en las Sagradas Escrituras que llamamos Antiguo Testamento. Andando el tiempo plugo a la divina bondad revelar a los hombres las mismas y otras muchas cosas por medio de su hijo Unigénito, el cual, no por escrito, sino de palabra, no en pergaminos, sino en los corazones, plantó su Evangelio, como ya lo habían anunciado los mismos Profetas, y a esto llamamos el Nuevo Testamento. Sin embargo, de aquellas cosas que Cristo nos manifestó, algunas se consignaron en la Escritura y las demás quedaron en los corazones de los hombres... Por lo demás, de aquellas cosas que los Apóstoles comunicaron a los hombres, algunas creemos que no fueron escritas. En consecuencia nos vemos precisados a confesar que fueron reveladas de palabra muchas verdades que no se escribieron, y que muchas cosas que el Señor comunicó a los Apóstoles y de los Apóstoles han llegado hasta nosotros no fueron consignadas en escritura alguna".

En estas palabras clarísimamente queda explicado el sentido en que se entienden las tradiciones que va a definir el Concilio, o sea el conjunto de verdades reveladas por Cristo a sus Apóstoles, conservadas en la Iglesia sin que fueran consignadas en los libros inspirados.

En conclusión, el mismo Cardenal CERVINI continúa y dice: "Por todo lo cual debemos persuadirnos que (después de recibir los libros sagrados) hemos de comenzar por las Tradiciones. Ninguna diferencia hay entre las Sagradas Es-

(29) V, 10, 29; I, 484, 8.

crituras y las Tradiciones Apostólicas, sino tan sólo que aquéllas son escritas y éstas no; unas y otras emanan del mismo modo del Espíritu Santo" (30).

Esta perfecta equiparación de la Tradición a la Escritura como fuente de revelación, la hallamos de nuevo reconocida e inculcada en las reuniones del 20 y 23 de febrero.

El 20 de febrero propusieron los Cardenales presidentes a consulta de los teólogos lo tratado en las precedentes reuniones del 18. Los teólogos fueron de parecer que inmediatamente después de los libros sagrados "se comenzase a tratar de las Tradiciones y que el Concilio las reconociese juntamente con las Escrituras" (31).

A las congregaciones particulares del 23 de febrero el Cardenal Pacheco envió en su nombre al franciscano Alfonso de Castro, el cual propuso que en el esquema del decreto se introdujera el siguiente inciso: "Praeter hos sacros libros multa alia sunt tenenda, quae scripta non sunt, sed observantur Ecclesiae auctoritate". Comparando esta sentencia con lo que el mismo autor escribía, antes del Concilio, en su tratado contra las herejías, se puede llegar a comprender todo su alcance (32).

En las congregaciones particulares de este día, 23 de febrero, se decidió que "inmediatamente después de los libros sagrados deben ser recibidas las Tradiciones Apostólicas, como cosas tan unidas entre sí, que no se pueden separar y se deben incluir en un mismo decreto". Y dando la razón de esto, se añadió: "nihil enim *in auctoritate* traditio apostolica a sacris Scripturis differt"; de donde se dedujo la importancia máxima de tal decreto: "huiusmodi decretum maximi est momenti" (33).

En las discusiones de este día, 23 de febrero de 1546, se llegó a precisar más el aserto que acabamos de citar, de que "*en autoridad* nada se diferencia la Tradición Apostólica de la Escritura". En efecto, el Obispo de Pienza observó, que "había tradiciones substanciales y otras ceremoniales, que son dispares en su autoridad" (34). Y más claramente Clau-

(30) V, 11, 18; I, 484-485.

(31) I, 487, 45.

(32) I, 491, 43. También se advierte que el tratado "*De Traditionibus sine scriptis*", que V. Schweitzer atribuye al Obispo de Mótula (XII, 524-526), está tomado a la letra del aludido pasaje de Alfonso de Castro, como ya lo hizo notar F. Asensio, S. J., en la Semana Bíblica, el 27 de septiembre de 1945. Alfonso de Castro, *Adversus omnes haereses libri XIV*, lib. 1, capítulo V, Lugduni, 1546 (edición anterior al Concilio de Trento).

(33) I, 490, 47.

(34) I, 491, 18.

dio Jayo, S. J., procurador del Cardenal de Augsburgo, cuando hizo notar "que existían en la Iglesia tradiciones de diversa autoridad y así de diverso modo se han de recibir. Aquellas que pertenecen a la fe debe confesarse que tienen la misma autoridad que reconocemos al Evangelio, no así las demás tradiciones, que son susceptibles de mudanzas" (35). Alabaron esta distinción, primero, el General de los Ermitaños de San Agustín, y después, al hacer recapitulación de lo discutido, también el Cardenal presidente (36). De este modo, en las reuniones previas se había llegado al siguiente acuerdo: las Tradiciones Apostólicas referentes a la fe tienen la misma autoridad que las Sagradas Escrituras, por emanar unas y otras del mismo Espíritu Santo, y por consiguiente son para nosotros igualmente fuentes de la doctrina revelada.

Después de esta preparación convocóse para el 26 de febrero la congregación general, que sancionara los acuerdos obtenidos y nombrara la Comisión encargada de redactar el decreto definitivo. En ella el primer presidente, Cardenal Del Monte, propuso a la asamblea el tema en las palabras siguientes: "Después que este santo Concilio recibió los libros sagrados, parece conveniente se proceda a establecer los demás fundamentos de la fe, y para ello se propone que juntamente con los sagrados libros y en un mismo decreto sean recibidas las Tradiciones; puesto que debemos confesar que las Tradiciones gozan de igual autoridad que los mismos sagrados libros" (37).

La propuesta era en verdad demasiado vaga y le faltaba aquella precisión a que se había llegado en las deliberaciones anteriores. No es de extrañar, pues, que entre los prelados se manifestaran muchas y diversas opiniones (38). La división se polarizó, finalmente, en dos bandos. El uno comprendía bajo la denominación de "Tradiciones" lo mismo las apostólicas que las eclesiásticas, juntamente con los decretos y decretales pontificios. El otro bando insistía en que sólo se

---

(35) V, 13, 33.

(36) V. 14, 6, 11. Este dictamen de Claudio Jayo puede explicarse muy bien por el tratado atribuído a él, "*De Traditionibus Ecclesiae*" (XII, 522-524). No nos parece exacta, pues, la razón que da su editor, V. Schweitzer (nota 1), para afirmar que ese tratado no es del P. Jayo, sobre todo teniendo en cuenta lo que el mismo Jayo dijo de la autoridad de algunas tradiciones eclesiásticas, en Congregación particular del 23 de marzo: V, 35, 19-24.

(37) I, 493, 26.

(38) II, 380, 5; I, 494, 12.

podía tratar de las Tradiciones Apostólicas, llegadas a nosotros por sucesión cierta desde los Apóstoles (39). Capitaneaba el primer bando el mismo Cardenal DEL MONTE, que presidía la asamblea, el cual afirmó a voces ("clamitans") que "el Concilio estaba allí reunido para mandar, bajo pena de excomunión, el que se reconociesen todos los derechos pontificios sin excepción" (40).

Los prelados no se intimidaron por la amenaza, y contestaron que de eso se trataría a su tiempo; que por entonces sólo se había de tratar de las Tradiciones Apostólicas (41). De este parecer era el segundo presidente, Cardenal DE SANTA CRUZ, afirmando que "juntamente con los sagrados libros se debían reconocer las Tradiciones de los Apóstoles, ya que de las otras nada hasta entonces se había tratado" (42).

El escándalo provocado por el Obispo de Chioggia, al afirmar que no se debían reconocer Tradiciones algunas, ya que bastaban solas las Escrituras, no sirvió más que para poner de manifiesto la unanimidad con que todos rechazaban el punto de vista protestante, al que se acercaba la opinión de este Obispo.

Este parecer de NACHIANTI, Obispo de Chioggia, "escandalizó a muchos", por lo que su autor fué tildado de "novarum rerum cupidus", y se le puso en evidencia cuando se vió precisado a reconocer que "había muchas cosas, al menos de las que a los Sacramentos se refieren, que no se conocen sino por medio de la Tradición" (43).

El Cardenal PACHECO insistió en que las Tradiciones se reconociesen en general y sin descender a particularidades, arrastrando en pos de sí a la mayoría y coincidiendo en esto con el sentir, ya antes manifestado, de los Cardenales presidentes (44).

El acuerdo, casi unánime, de la congregación fué "que en un mismo decreto se reconociesen los libros sagrados y las Tradiciones Apostólicas, constantemente recibidas por la Iglesia, sin concretar más. De las otras Tradiciones se trataría a su tiempo y en su debido lugar" (45).

Después de este acuerdo, los Legados del Papa designaron la Comisión que había de redactar el esquema del decreto.

---

(39) I, 494, 2; II, 380, 5.
(40) II, 380, 10.
(41) II, 380, 15.
(42) I, 494, 8.
(43) I, 494, 18, V, 18, 27; X, 399, 6-11.
(44) V, 14, 11; 18, 19; 19, 28; I, 33, 34; X, 379, 27.
(45) X, 399, 1: I, 33-35; 496, 32; X, 861, 1-32.

Fueron nombrados seis prelados, los Arzobispos de Sassari, Matera y Armagh, y los Obispos de Feltre, Badajoz y Belcastro, de los cuales tres eran teólogos y los otros tres canonistas (46).

Los Cardenales legados tenían por tan importante el resultado de esta Congregación, que juzgaban "ut nihil gravius aut maius fieri potuisset" (47); y dando cuenta de ello por carta al Cardenal FARNESE llamaban al Símbolo, a la Escritura y a la Tradición no escrita "los tres principios esenciales sobre los cuales es necesario que se edifique todo lo demás", afirmación que Roma compartía de lleno, como consta por las cartas del Cardenal FARNESE (48). De estos tres principios esenciales la Tradición se ponía en pie de igualdad con la Escritura y era la que más necesitaba ser defendida, porque "los herejes la querían a todo trance eliminar, diciendo: que todas las cosas necesarias para la salvación estaban escritas" (49).

Después de esta congregación del 26 de febrero se dedicaron los Padres del Concilio a recoger y discutir los abusos introducidos en el uso de las Escrituras y Tradiciones Apostólicas para ponerles adecuado remedio.

El 23 de marzo se sometió a estudio de Padres y teólogos el esquema del decreto sobre las fuentes de la revelación.

A continuación damos su texto parangonado con el que definitivamente se aprobó el 8 de abril:

Texto propuesto el 23 de marzo (50)	*Texto aprobado el 8 de abril* (51)
"Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus... hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus puritas ipsa Evangelii Dei conservetur, quod promissum ante per Prophetas in Scripturis sanctis D. N. J. Christus eius filius proprio ore primum promulgavit, deinde per suos Apos-	"Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus... hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus puritas ipsa Evangelii in Ecclesia conservetur, quod promissum ante per Prophetas in Scripturis sanctis D. N. J. Christus Dei Filius proprio ore primum promulgavit, deinde per

(46) I, 35, 23; X, 398, 8.
(47) V, 21, 12.
(48) X, 394; 398, 6; 406, 12; 413, 3; I, 484-485.
(49) X, 413, 1.
(50) V, 31-32.
(51) V, 91.

tolos tanquam regulan omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae omni creaturae praedicari iussit; perspiciensque, hanc veritatem partim contineri in libris scriptis, partim sine scripto traditionibus, quae vel ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, vel ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt, orthodoxorum patrum exempla secuta, omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, nec non Traditiones ipsas tanquam vel oretenus a Christo vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in Ecclesia Catholica conservatas, quibus par pietatis debetur affectus, summa cum reverentia pro sacris et canonicis suscipit et veneratur...

Si quis autem libros ipsos et Traditiones praedictas violaverit, Anathema sit."

suos Apostolos tanquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae omni creaturae praedicari iussit: perspiciensque, hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto Traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt, orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, nec non Traditiones ipsas, tum ad fidem tum ad mores pertinentes, tanquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in Ecclesia Catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur...

Si quis autem libros ipsos integros... pro sacris et canonicis non susceperit, et Traditiones praedictas sciens et prudens contempserit, Anathema sit."

Con razón alabaron los Padres el esquema presentado, pues respondía bien a su mente, manifestada en las discusiones previas; y por eso no fué necesario introducir en él grandes cambios, como lo demuestra su comparación con el decreto definitivo.

En el esquema tenemos bien expresadas dos verdades fundamentales: primero, se afirma la existencia de las Tradiciones Apostólicas, dictadas a los Apóstoles por Cristo o por el Espíritu Santo, y conservadas por continua sucesión en la Iglesia Católica; segundo, se enseña que esas Tradiciones, por haber sido dictadas a los Apóstoles por Cristo o por el Espíritu Santo, tienen en la Iglesia autoridad igual a la de las Escrituras. Por consiguiente, según el esquema y en la mente de los Padres de Trento, las Tradiciones Apostólicas son fuente de revelación divina tan autorizada como las mismas Escrituras. Esa igual autoridad la expresa el decreto por las palabras: "*par pietatis debetur affectus*".

Insistieron algunos en la conveniencia de reconocer también las tradiciones eclesiásticas, de autoridad equivalente a la de las Apostólicas (52); pero se aquietaron con la respuesta del Obispo de Feltre, de la Comisión redactora, que prometió se trataría de ellas en otra ocasión, y que por eso ahora sólo se reconocían las Tradiciones Apostólicas (53).

Prescindiendo de otros matices de menor cuantía, el esquema tenía un grave defecto, el cual ocasionó múltiples y enconadas discusiones. Hacía caso omiso de la distinción propuesta por el procurador del Cardenal de Augsburgo en las discusiones del 23 de febrero y recibida entonces con gran loa. En efecto, hablaba el esquema de Tradiciones Apostólicas, sin precisar más la materia sobre que versaban; de modo que daba pie para pensar se pretendiese autorizar por igual las Tradiciones perennes e inmutables en materia de fe y costumbres, y las mudables y caducas en materias de ritos y disciplina.

Con su peculiar sagacidad descubrió esa deficiencia el Obispo de Fano cuando, fijándose en aquel inciso: "*quibus par pietatis debetur affectus*", dijo: "Mayor autoridad tienen las Escrituras que las Tradiciones, porque los Evangelios nunca fueron mudados ni se podrán mudar; las Tradiciones, en cambio, han sido cambiadas muchas veces y según la oportunidad de los tiempos pueden cambiarse" (54). La misma impugnación hizo el General de los Servitas (55).

En contra de ellos defendieron el esquema los Obispos de Bertinoro y Belcastro (56). Este, que era de la Comisión redactora, insistió en que las Tradiciones Apostólicas, lo mismo que los libros sagrados, tienen por autor al mismo Dios, y por consiguiente son de la misma autoridad, aunque alguna vez hayan sufrido mudanzas. En toda esta discusión aparece manifiestamente que con las palabras: "*par pietatis debetur affectus*", todos entienden que se afirma de las Tradiciones la *misma autoridad* que de las Escrituras.

Con la respuesta del de Belcastro no quedaron aquietados los ánimos, como se vió en la Congregación general del 27 de marzo.

Reunióse esta Congregación a pesar de que, indispuesto el primer presidente, no podía asistir a ella. El segundo presi-

---

(52) I, 522, 41; 523, 6; V, 35, 21.
(53) I, 524, 40; V, 35, 5.
(54) I, 523, 10.
(55) I, 525, 21; Cf. V, 35, 20.
(56) I, 523, 21-524, 30

dente, Cardenal CERVINI, la inauguró diciendo, "que como se acercaba el día de la sesión solemne, ya anunciada, había parecido necesario no diferir la congregación preparatoria", y con optimismo exagerado añadió que "como ya se había discutido suficientemente en las reuniones previas, bastaba con que cada uno emitiese en pocas palabras su juicio definitivo" (57).

Sin embargo, no fué así, sino que se manifestaron opiniones muy varias, hasta el punto de que esa Congregación se prolongara hasta las dos de la madrugada, resultando "la más confusa y tediosa de todas", como lo hace notar el secretario MASSARELLI (58). En ella abrió el fuego de la impugnación el batallador Obispo de Fano, insistiendo en los mismos argumentos que había expuesto en las reuniones del 23 de marzo. Su tesis era que "le parecía inicuo el que se recibieran *pari pietatis affectu* los libros sagrados y las Tradiciones, dado que aquéllos son inmutables y éstas, al contrario, mudables al arbitrio de la Iglesia, aunque del mismo y único Espíritu Santo procedan tanto los libros sagrados como las Tradiciones" (59).

Del lado del de Fano se pusieron varios Obispos, entre los cuales se destacaron el de Worcester y el de Térmoli (60). El Obispo de Worcester insistió diciendo, "¿quién se atreverá a afirmar que tienen la misma autoridad los libros sagrados y las Tradiciones? Pues las Tradiciones se observan o se cambian o se pueden enteramente abolir, como y cuando a la Iglesia le pareciere. En cambio, los libros sagrados, ¿quién podrá jamás mudarlos o abolirlos?" Y el de Térmoli, después de alabar el discurso del de Fano, dijo "que sus argumentos no se podían refutar" (61).

A las impugnaciones del de Fano y sus seguidores procuró responder el Obispo de Bitonto defendiendo la perfecta paridad entre las Escrituras y las Tradiciones Apostólicas, hasta el extremo de afirmar que unas y otras procedían "de especial inspiración del Espíritu Santo": "*specialiter Spiritu Sancto inspirante*" (62).

Hacía la impresión aquella asamblea de que "había tantas sentencias como cabezas" (63), y al fin el Cardenal que

(57) I, 528, 40.
(58) I, 529, 4-10; V, 39, 4-41, 9.
(59) V, 39, 34.
(60) I, 40, 19; V, 40, 38; 41, 1.
(61) V, 40, 38; 41, 1.
(62) V, 40, 22.
(63) V, 39, 4.

la presidía hubo de reconocer que "de lo que se había dicho en ella no se podía sacar conclusión alguna", mandando, en consecuencia, "que se reuniesen las dudas en varios capítulos, para que enviadas previamente a los Padres del Concilio pudiesen emitir su sentencia en la próxima congregación" (64). Esta desorientación de criterios hizo que se difiriera varios días la resolución definitiva (65).

Las dudas todas fueron reducidas a 14 capítulos, de los cuales a nuestro intento interesan, sobre todo, el 6.º, 7.º y 8.º En el 6.º se preguntaba si bastaba reconocer que había en la Iglesia Tradiciones Apostólicas, o si se había de establecer por decreto que existían y que debían ser reconocidas. En el 7.º se inquiría si habían de subsistir en el decreto aquellas palabras: "*quibus par debetur pietatis affectus*". En el 8.º se proponía restringir el reconocimiento de paridad con las Escrituras ("*par pietatis affectus*") solamente a las Tradiciones que tratan del dogma y de las costumbres (66).

El 1.º de abril se recogieron los votos emitidos por los Padres sobre los 14 capítulos de dudas y fueron entregados a la Comisión redactora, a fin de que adaptase el esquema al parecer de la mayoría (67). De los tres capítulos que nos interesan la comisión decidió: en el 6.º, se estableciese que había Tradiciones Apostólicas y que debían ser reconocidas (68); en el 7.º, que subsistiesen las palabras "*par pietatis debetur affectus*" (69); en el 8.º, que se restringiese el reconocimiento de paridad a las Tradiciones Apostólicas solamente en materia de fe y costumbres (70).

El 5 de abril, en congregación general, se leyó el nuevo esquema, adaptado según el criterio de la mayoría (71). A la palabra "*Traditiones*" se le añadieron, para restringir su sentido, aquellas palabras: "*tum ad fidem tum ad mores pertinentes*" (72). En lo demás el decreto apenas sufrió mutación (73).

---

(64) I, 40, 33; V, 41, 9; I, 529, 10.

(65) II, 381, 33; X, 435, 1.

(66) V, 41-42.

(67) I, 41, 3-16; II, 381, 35.

(68) V, 53,1; 42-74; por 44 votos contra 8.

(69) V, 53, 11; por 33 votos contra 11, que preferían se dijese "*simili pietatis*", más otros 8 que opinan diversamente.

(70) V, 53, 3; por 11 votos contra 13. Los demás no se cuidaron de esto.

(71) I, 437, 20.

(72) V, 70, 27.

(73) I, 45.2. Las variantes más notables fueron: 1.ª, que el Evangelio de Cristo predicado por los Apóstoles se llama, en vez de *regla, fuente*

Como el decreto decía ya taxativamente que se trataba de "Tradiciones Apostólicas referentes a la fe y a las costumbres", caía por su base la razón de la inmutabilidad de las Escrituras y la mutabilidad de las Tradiciones, en que se apoyaban el Obispo de Fano y sus seguidores para negar que fuese igual la autoridad de ambas fuentes; pues las Tradiciones en materia de fe y costumbres son necesariamente inmutables. Por ello aceptaron ya el decreto muchos de sus anteriores adversarios (74). Sin embargo, el Obispo de Bérgamo anotó que en lugar de *pari* le parecía mejor que se pusiese *simili* pietatis affectu (75).

Sonadísimo fué el tumulto ocasionado por la intemperancia del Obispo de Chioggia, que ocupando el último lugar, según el orden de la promoción, después de que todos los demás habían emitido su voto favorable, se atrevió a decir que le parecía *impío* atribuir a las Tradiciones una autoridad igual a la de las Escrituras: "Non possum, inquit, pati, ut saepe dixi, ut pari pietatis affectu sancta haec synodus et Traditiones et Sacram Scripturam suscipiat. Hoc enim, ut vere dicam quid sentio, *impium est*" (76).

Al oír esta afirmación el Obispo de Badajoz, miembro de la Comisión redactora del decreto, no se pudo contener y exclamó: "No puedo tolerar que el Obispo de Chioggia llame a este Concilio *impío* e *impios* sus decretos. Me disgusta además que se censure a los que han redactado el decreto". Defendiéndose, NACHIANTI, Obispo de Chioggia, le respondió: "Con mi dictado de *impío* no he querido decir que sean impíos los que lo redactaron...; lo que digo y repito es que me parece impío decretar que se deba igual afecto de piedad a los libros escritos y a las Tradiciones".

El Obispo de Bertinoro tildó de *herética* la afirmación de NACHIANTI (hoc dicere haeresis est). Y el presidente, Cardenal DEL MONTE, "condenó por impío el aserto de NACHIANTI".

---

de verdad; 2.ª, que la verdad evangélica, en vez de decir que se halla *parte* en la Escritura y *parte* en las Tradiciones no escritas, se afirma que se encuentra en las Escrituras, y no escrita, en las Tradiciones. Contra la partícula *partim* del primer esquema, sólo, que sepamos, había reclamado el General de los Servitas: I, 525, 16; 3.ª, las palabras que preceden al anatema se acomodaron, distinguiendo mejor las que se refieren a las Escrituras de las que corresponden a las Tradiciones Apostólicas: I, 44, 51.

(74) V, 70-71, Cf. V, 53, 18.

(75) Cf. V, 71, 12; X, 443, not. 10.

(76) I, 45, 28; II, 433, 5. Este Obispo había sido algún tiempo dominico. De su carácter nos hace una descripción tétrica y exagerada MASSARELLI (I, 382-383).

Este explicó su pensamiento precisando "que no había querido decir que fuese impío el decreto, sino que aquella sola frase era impía". El Cardenal presidente repuso: "Ciertamente creo que no debemos pasar esto en silencio. Por eso, si así parece a los Padres, se han de reunir los teólogos para que discutan si el decreto es o no impío. Y si el resultado fuese que el decreto es sumamente piadoso, NACHIANTI debe pedir perdón al Santo Concilio, y si no, que el decreto se corrija. Pero sepa el tal que en adelante se ha de abstener de tales dicterios" (77).

Todo este altercado se halla ciertamente impregnado de pasión, excitada por la manera intemperante de producirse propia de NACHIANTI.

El Cardenal DE SANTA CRUZ, segundo presidente, terció en la contienda, procurando desviarla del campo pasional y orientándola a la región de las doctrinas. Afirmó en primer lugar una cosa que podía olvidarse en el calor del debate, y era "que todos podían emitir su parecer libremente, aunque a nadie era permitido censurar a los demás". Entonces NACHIANTI se esforzó por defenderse, diciendo: "Cuando digo *impío* no intento insinuar que el decreto contenga ni apariencia de herejía, sino que dando tal decreto no atendemos con omnímoda piedad a nuestras greyes, gravándolas demasiado". Entonces el Cardenal DE SANTA CRUZ le preguntó: "Si la Tradición del Canon de la Santa Misa ha de ser venerada con igual afecto de piedad que las Escrituras". A lo que NACHIANTI respondió sin vacilar: "Sí, como los Evangelios". Ante esta respuesta, concluyó el Cardenal: "Hay libertad de opinar, pero no debe censurarse a nadie" (liberae sententiae sunt, sed non debet aliquis notari).

El Cardenal de Trento condenó el que NACHIANTI censurase de impío el decreto, y "el Concilio en pleno se levantó y lo condenó también". A continuación "fué reprendido amargamente el Obispo de Chioggia" (reprehensus fuit in amarulentia).

El Cardenal POLE le condenó también, aunque disculpándole, porque había dicho que *le parecía*. El Cardenal PACHECO le disculpó también, porque se había limitado a decir: "*mihi videtur*".

El Cardenal DEL MONTE, primer presidente, concluyendo este asunto, se expresó así: "Séame Dios testigo de que amo y quiero como hermano al Obispo de Chioggia, pero ruego a Dios que le dé más cordura (saniorem sensum). Pudo haber-

(77) I, 45, 31-36, 45, 47; V, 71, 31-38.

se arrepentido y no perseverar pertinaz en su opinión". Y volviéndose a él le increpó: "Os correspondía decir que os arrepentíais de la ofensa que habíais hecho a los demás y someter vuestro juicio, no creyendo que vos solo sabéis más que todo el Concilio". A lo que repuso NACHIANTI: "Me duele de lo que haya podido ofender a alguno. No fué mi intención ofender al Concilio, y me duele y me pesa de haberle ofendido. Pero en lo que a mi opinión se refiere no la puedo cambiar, a no ser que se me den razones que me convenzan; esto me es lícito hacerlo antes de que el decreto sea promulgado. Por lo demás, después que se promulgue me someteré" (78).

En esto último tenía razón NACHIANTI, y reclamaba la libertad de emitir su opinión, que corresponde de derecho a los Padres del Concilio, y que el segundo presidente, Cardenal CERVINI, había reconocido reiteradamente.

El defecto suyo, por el que se levantó contra él el Concilio, lo precisaba muy bien el mismo Cardenal CERVINI, escribiendo el 5 de abril al Cardenal FARNESE: "El pobre Obispo de Chioggia, que emitía frecuentemente en congregación sentencias extravagantes, por lo que ofendía a muchos, hoy se manifestó aún más que de ordinario. Porque ocupando el último puesto, según el orden de promoción, después que casi todos habían emitido su juicio favorable, él, sobre la frase "*pari pietatis affectu*", que los demás habían aceptado (79), afirmó que no sólo no la aprobaba, sino que le parecía *impía*. Al oír esta voz todo el Concilio se conmovió y levantó contra él, y nosotros le reprendimos gravemente, de manera que el pobre quedó casi como notado con el dedo (ita ut pauper ille quasi digito designatus est)" (80).

Después de tan penoso incidente nos viene a la memoria la reflexión que hace SAN GREGORIO con motivo de la incredulidad del Apóstol Santo Tomás: "Plus nobis Thomae infidelitas ad fidem, quam fides credentium discipulorum profuit" (81). Efectivamente, la pertinacia de NACHIANTI nos ayuda a conocer más que ningún otro hecho el sentido preciso de la definición tridentina que nos ocupa. Aquella frase capital, con que se afirma que el Concilio "*pari pietatis affectu suscipit et veneratur*" las Tradiciones Apostólicas y los libros de las Sagradas Escrituras, no significa otra cosa sino

(78) V, 71, 42-72, 8; I, 45-46; II, 382, 16.

(79) Excepto el de Bérgamo que en vez de *pari* quería que se dijese *simili*. V, 71, 12; X, 444, not. 10.

(80) X, 443, 26.

(81) *In Evangelia* homil. 26, n. 7: ML 76, 1.201.

que el Concilio ha querido definir y definió que era *la mismísima* la autoridad que todo fiel cristiano debe reconocer a las dos fuentes de la revelación.

La congregación tumultuosa del 5 de abril terminó aprobando la propuesta del Cardenal presidente de que él y los demás Cardenales pondrían la última mano al decreto (82).

En las reuniones particulares del día siguiente, 6 de abril, el Cardenal De Santa Cruz leyó el decreto, retocado, defendiendo las mutaciones introducidas. El Obispo de Belcastro volvió a insistir en que se mencionaran también las tradiciones eclesiásticas, al menos aquellas que se refieren al culto divino. El Cardenal Cervini le contestó: "No hemos hecho mención de las Tradiciones Eclesiásticas por la razón principal de que se tratará de ellas en otra ocasión. Si hemos de proceder ordenadamente, conviene tratar primero de los libros escritos; en segundo lugar, de las Tradiciones, y el tercer puesto les corresponde a las eclesiásticas". Y dando la razón de por qué se incluyen en un decreto las Escrituras y las Tradiciones Apostólicas, añade: "El Autor de los sagrados libros y de las Tradiciones es el mismo; por eso se incluyen en un mismo decreto. De las Tradiciones Eclesiásticas, ya que su procedencia es otra, se tratará en lugar apropiado; en lo cual seguimos el parecer de la mayoría, que juzgó debían diferirse para otra ocasión". Con estas explicaciones se dió plenamente por satisfecho el Obispo de Belcastro (83).

A continuación se volvió a discutir sobre si las Tradiciones y las Escrituras se habían de recibir "*pari an simili pietatis affectu*" (84). Defendieron la fórmula de "*pari pietatis affectu*", además del Cardenal De Santa Cruz, el Cardenal Pacheco, Obispo de Jaén, el Obispo de Ceos de Creta y el procurador del Cardenal de Augsburgo, coincidiendo los cuatro en que no convenía apartarse de la mayoría de los Padres, que en tantas reuniones y congregaciones particulares lo habían ya decidido (85). Del mismo parecer fueron los demás congregados, excepto dos, que serían sin duda los Obispos de Chioggia y Bérgamo (86).

Al día siguiente, 7 de abril, en congregación general, se volvió a pedir el parecer de todos sobre la tan combatida fra-

(82) V, 72, 10; Cf. V, 71, 20, 24, 28; I, 45, 23.
(83) V, 76, 19-77, 30.
(84) I, 47, 6.
(85) V, 76, 19-36; 77, 37.
(86) V, 76-78.

se, y lo mismo que el día anterior, todos, excepto dos, se pronunciaron a favor del "*pari pietatis affectu*" (87). "*Habemus igitur firmam conclusionem unam*", dijo satisfecho el Cardenal DEL MONTE. Y a continuación se decidió promulgar el decreto en la sesión del día siguiente (88).

Finalmente, en la sesión solemne del 8 de abril, la cuarta del Concilio, se promulgó el decreto, que todos aprobaron con la clásica fórmula de "*placet*", excepto el Obispo de Chioggia, que se limitó a decir "*obediam*", y el de Bérgamo, que dijo: "Hubiera preferido que en lugar de *pari* se dijera *simili* vel *aequali pietatis affectu*" (89).

Con la promulgación quedaba definida en Trento la más perfecta paridad de las Tradiciones Apostólicas con las Sagradas Escrituras, en cuanto a su autoridad como fuentes de revelación; haciendo patente además, como lo hizo notar en la declaración añadida al decreto, "con qué orden y por qué camino, después de poner por fundamento la profesión de fe, había de proceder el mismo Concilio, y de qué testimonios y defensas había de usar principalmente en confirmación de los dogmas y restauración de las costumbres" (90). De esta paridad se deduce que así como la Sagrada Escritura es *palabra de Dios* inspirada por el Espíritu Santo al hagiógrafo y conservada por la Iglesia en códices escritos, de igual manera la Tradición Apostólica, definida en Trento, es *palabra de Dios* hablada por Cristo o dictada por el Espíritu Santo a los Apóstoles y conservada en la Iglesia católica.

El Magisterio Eclesiástico, personificado en el Concilio de Trento, nos dice que él se documenta primordialmente en la Escritura y en la Tradición para dictar sus enseñanzas; pues así como nadie confunde a ese Magisterio con la Escritura, de igual manera sería un error identificarle con la Tradición, en cuanto fuente de la doctrina revelada, como tienden a identificarlo algunos autores modernos en su modo de resolver el llamado *problema teológico* (91).

---

(87) V, 83, 18; I, 47, 22.

(88) I, 47, 26; 48, 12; V, 85, 39; 87, 28.

(89) V, 92, 37. Otros cuatro pusieron reparo, *sólo* porque querían que en el título se expresase que el Concilio "representaba a toda la Iglesia" (universam Ecclesiam repraesentans): fueron éstos los Obispos de Badajoz, Huesca, Fiésole y Capaccio.

(90) V, 32 y 91: DENZINGER, n. 784.

(91) Como lo prueban los conatos de D. CHENU, *Une Ecole de Théologie*, EPAB, *y de* L. CHARLIER, *Essai sur le problème théologique*, 1938, condenados por el Santo Oficio. Véanse "*L'Osservatore Romano*", 10-II-1942; "*Theol. Rev.*", 38, 1939, 41-45; "*Sal Terrae*", 31, 1943, 671; 1945, 677; R.

Sobre la impresión que el decreto hizo a los de Roma, con fecha 17 de abril escribía BERNARDINO MAFFEI, secretario del Cardenal FARNESE, y decía al Cardenal CERVINI: "Los decretos no satisficieron plenamente ni a los encargados aquí de las cosas del Concilio ni al Consistorio". A lo cual respondió CERVINI: "Por vuestra carta entendí que los decretos no habían satisfecho ni a la Diputación conciliar romana ni al Sacro Colegio... En cuanto al decreto sobre las Sagradas Escrituras y las Tradiciones Apostólicas, me maravilla que pueda contener error, después que ha pasado por *fuego y agua* y con mucha contradicción" (92).

Esta primera impresión, de no plena satisfacción, obedecía, sin duda, al celo con que los de Roma miraban porque no se menoscabasen en nada la autoridad y privilegios de la Sede Apostólica. A esta mira obedecía la observación que con fecha 4 de marzo había hecho el Cardenal FARNESE a los Cardenales legados de Trento: "Respecto a lo que pretenden Vuestras Señorías Reverendísimas, que es establecer primero los tres principios esenciales, a saber, el Símbolo, las Escrituras del Viejo y Nuevo Testamento y la Tradición no escrita, le parece a Su Santidad que no se debe omitir lo que Vuestras Señorías Reverendísimas propusieron en cuarto lugar, bajo el título de Tradiciones Eclesiásticas y santos Concilios aprobados por la Sede Apostólica" (93). Esta omisión era la única causa de la no satisfacción notada.

No obstante esto, consideradas mejor las cosas, aprobaron de Roma plenamente los decretos promulgados en Trento, pues con fecha 29 de abril escribía el Cardenal FARNESE a los Cardenales legados y les decía: "Vuestro proceder, por el que opináis que, recibidos ya el Símbolo, la Sagrada Escritura y la Tradición Apostólica, conviene comenzar sin más a tratar de los dogmas, antes de discutir sobre los Concilios y las Tradiciones Eclesiásticas, fué aprobado por Su Santidad y por la Reverendísima Diputación conciliar romana. Así que por esta parte pueden Vuestras Señorías Reverendísimas con toda seguridad proceder conforme a su opinión" (94). La confirmación solemne y definitiva de éste y los demás decretos del Concilio, la hallamos en la Bula *Benedictus Deus*, de 26

BET, "*Rev. Thomiste*", 1939, 108-145; CH. BOYER, "*Gregorianum*", 1940, 255-266; de URDANOZ, "*Rev. Esp. de Teol.*", 1941, 612-616; T. ZAPELENA, "*Gregorianum*", 1943, 23-47, 287-326; 1944, 38-73, 247-282.

(92) X, 463, 18; 467, 32.

(93) X, 406, 11.

(94) X, 474, 7.

de enero de 1564, publicada por Pío IV en el quinto año de su Pontificado (95).

II

Hasta aquí hemos procurado explicar, a base de sus fuentes originales, la génesis y propio significado de la definición de Trento sobre las Tradiciones Apostólicas. En una segunda parte queremos *indicar* el uso que de esta fuente de la revelación ha hecho el mismo Concilio, en orden a fundamentar los dogmas que define. De esta manera quedarán además comprobadas las conclusiones de la parte anterior. Si quisiéramos desarrollar como se merece esta segunda parte, no dudamos de que nuestro trabajo resultaría muy voluminoso. Nos limitaremos, pues, no más que a esbozarlo en el presente artículo.

* * *

"Entiendan todos con qué orden y por qué camino ha de proceder este Concilio, después de poner el fundamento de la confesión de fe, y de qué testimonios y ayudas se ha de valer principalmente para confirmar los dogmas y restaurar en la Iglesia las costumbres" (96).

Tal es la promesa que nos hace el Concilio de Trento en las últimas palabras del decreto sobre las fuentes de la revelación. Según ella, en adelante, partiendo como de principio de los artículos del Símbolo, definirá los dogmas basándose *principalmente* (potissimum) en testimonios de la Escritura y en la Tradición Apostólica. De Roma aprobaron este procedimiento de comenzar a tratar de los dogmas fundándose en el Símbolo, en la Escritura y en la Tradición antes de establecer nada sobre la autoridad de los Concilios y de las llamadas Tradiciones eclesiásticas, sin perjuicio de acudir también, subsidiariamente, a estos otros recursos de argumentación teológica (97).

Siguiendo este criterio, el Concilio de Trento se funda en la Escritura y en la Tradición, así en general, para documentar sus definiciones sobre el Bautismo, sobre la Penitencia y sobre el Sacramento del Orden, usando frases como la si-

(95) IX, 1.152, 39-1.155, 5; Cf. IX, 1.106, 23.
(96) V, 32 y 91.
(97) X, 459, 11; 474, 7.

guiente: "*sacrae litterae ostendunt et catholicae Ecclesiae traditio semper docuit*", y otras equivalentes (98).

Nos interesa saber si el mismo Concilio apela a la Tradición usando fórmulas más concretas. Recorriendo sus decretos es facilísimo ver cómo toma los testimonios de la Escritura y los aduce como suprema e inapelable autoridad. Si pudiéramos deducir con tanta claridad la manera concreta cómo toma sus argumentos de la Tradición, sacaríamos del Concilio una enseñanza provechosísima para los teólogos, que podrían y deberían seguir el mismo método para fundamentar y deducir con la máxima garantía las verdades dogmáticas de la Tradición Apostólica, como de fuente de la doctrina revelada.

El Concilio confirma con la "*Tradición de los Apóstoles*", sin determinar más esta noción, sus definiciones dogmáticas sobre el pecado original, sobre la justificación, sobre la Eucaristía sobre la extrema unción y sobre el sacrificio eucarístico. La frase textual más comúnmente usada es: "*ex Apostolorum Traditione descendens*", o más explicitamente: "*ex apostolica Traditione per manus accepta ab Ecclesia*", y otras semejantes (99).

La dificultad para interpretar otras fórmulas del mismo Concilio, radica en el hecho de que no arguye solamente de la Escritura y Tradición. Además de estas dos fuentes únicas de la revelación, y a pesar de que nada ha definido previamente sobre la autoridad de otros lugares teológicos, sin embargo se documenta también en ellos. Así cita testimonios de los Concilios y de los Santos Padres y se apoya en las tradiciones eclesiásticas, "*presuponiendo ser auténticos y usando como tales*" estos otros medios de argumentación, según la instrucción recibida de Roma (100).

Leyendo los decretos del Concilio de Trento, se observa claramente que los Padres en él han seguido fielmente esta consigna. En primer lugar cumplen lo que han prometido en la declaración hecha al fin del decreto de la Sesión IV; y por eso, para sus definiciones, apelan ante todo y sobre todo a la Escritura y a las Tradiciones Apostólicas; pero en segundo lugar, aprovechan también los testimonios de los Concilios, de los Santos Padres y de las tradiciones de la Iglesia en gran escala. Así lo declara expresamente en el preámbulo a los cánones de los Sacramentos, cuando dice: "*Sanctarum*

---

(98) DENZINGER, Enchiridion Symbolorum, 1937, nn. 864, 904, 957.
(99) DENZINGER, nn. 791, 792 a, 800, 881, 908, 940, 943.
(100) X, 474, 9-10.

Scripturarum doctrinae, apostolicis Traditionibus, atque aliorum Conciliorum et Patrum consensui inhaerendo, hos praesentes canones statuendos et decernendos (sancta haec Synodus) censuit" (101). Y de modo semejante se expresa también al hablar del Sacrificio eucarístico, del sacramento del Orden, del del Matrimonio, del Purgatorio y del culto de los Santos (102).

Nos interesa sobre todo conocer las fórmulas de que se vale para documentarse en la Tradición Apostólica; y nos referimos, no a las fórmulas generales, de que ya hemos hablado, sino a otras más concretas y precisas, que nos descubran el criterio seguido por el Concilio de Trento para llegar a la persuasión, de que una verdad pertenece al grupo de las por él llamadas Tradiciones Apostólicas.

De estas fórmulas concretas, confesamos que no hallamos ninguna explícita; pero implícitas y usadas, como equivalentes a la denominación general de Tradición Apostólica, encontramos varias. En ellas salta a la vista la variedad y riqueza de matices, con que se manifiesta el pensamiento del Concilio sobre la idea de la Tradición que estudiamos.

De esas fórmulas, las más comúnmente usadas por el Concilio se pueden reducir a las siguientes:

"Ecclesiae catholicae sensus" (103).

"Ecclesiae catholicae consensus" (104).

"Quemadmodum Ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit" (105).

"Uti semper catholica Ecclesia docuit" (106).

"Persuasum semper in Ecclesia Dei fuit" (107).

"Semper haec fides in Ecclesia Dei fuit" (108).

"Prout universalis Ecclesia hucusque professa est" (109).

"Prout Ecclesia universa iudicavit (vel) servavit, (vel) retinuit, (vel) custodit" (110).

Según estas fórmulas, *el sentido, el consentimiento, la inteligencia, la enseñanza, la persuasión, la fe* o *la profesión* de la Iglesia católica o universal, cuando son unánimes y peren-

---

(101) DENZINGER, n. 843 a.
(102) DENZINGER, nn. 942, 947, 958, 959, 970, 983, 984.
(103) DENZINGER, nn. 786, 874, 898, 905, 970.
(104) DENZINGER, nn. 787, 801, 930.
(105) DENZINGER, nn. 791, 792, 899, 908, 916, 938.
(106) DENZINGER, nn. 839, 898, 938.
(107) DENZINGER, nn. 877, 903.
(108) DENZINGER, n. 876.
(109) DENZINGER, n. 839.
(110) DENZINGER, nn. 787, 839, 873 a, 903.

nes desde los Apóstoles hasta nuestros días, si versan sobre materia de fe o de costumbres, constituyen para los Padres del Concilio de Trento una razón suficiente y apodíctica para afirmar y definir, sin más, que su contenido doctrinal pertenece al número de las verdades reveladas a los Apóstoles, y por consiguiente forma parte de las llamadas Tradiciones Apostólicas, según se entendían en el mismo Concilio.

El análisis detallado de tales fórmulas, a la luz de las actas, diarios y epistolarios del Concilio, sería del más candente interés; pero requeriría un volumen de muchas páginas; por lo cual nos vemos precisados a indicar solamente, en un caso particular, el uso que se hacía de ellas y el valor que se daba a esas fórmulas del Concilio.

Era el 17 de diciembre de 1546. Se preparaba el decreto de la justificación y se trataba de definir el sentido de aquel pasaje de San Pablo, en que dice, que "el hombre se justifica por la fe y gratuitamente" (111). En la Congregación presidida por el Cardenal De Santa Cruz propuso éste el problema a estudio "amonestando a los Padres que se fijasen únicamente en *el sentido perpetuo de la Iglesia* (qualis sensus perpetuus Ecclesiae fuerit), porque no procedía disputar acerca del sentido que dan a esas palabras los Padres presentes en el Concilio, sino *el sentido que la Iglesia siempre atribuyó* a la frase en que San Pablo dice que somos justificados por la fe" gratuitamente (112).

Al día siguiente, 18 de diciembre, antes de comenzar las deliberaciones, volvió a recordar las mismas ideas el Cardenal presidente, diciendo: "que considerasen bien los Padres el sentido de las referidas palabras de San Pablo; a saber, cómo entendió aquellas palabras la Iglesia y los santos doctores, desde los comienzos del cristianismo" (113).

Los Padres fueron dando por su orden su parecer. Citaban en su confirmación numerosos testimonios de Santos Padres, en orden a deducir, cuál era el sentido de la Iglesia. El resultado a que habían llegado lo expresaban con las frases sigientes: "*Et hic est sensus Ecclesiae*", o también, "*talis est consensus Ecclesiae perpetuus*", o de otra manera, "*consensus totius Ecclesiae fuit et est*", o equivalentemente "*sensus Ecclesiae perpetuus fuit*", o finalmente, el menos atrevido, "*communis consensus Ecclesiae est*" (114).

---

(111) Rom. 3, 22, 24.
(112) V, 725, 38; 729, 4; 731, 34.
(113) V, 729, 3-5.
(114) V, 729, 10-731, 35.

Que esta fué la única razón por la que el Concilio se decidió a definir infaliblemente el sentido de las citadas palabras de San Pablo, lo comprueba un episodio de la Congregación subsiguiente. El 21 de diciembre de 1546, el General de la Orden de Predicadores se detuvo en explicar las aludidas palabras de San Pablo según la interpretación de Santo Tomás de Aquino (115). El Cardenal De Santa Cruz le respondió, que "aunque la interpretación de Santo Tomás era buena, sin embargo los Padres en el Concilio debían atenerse al sentido de los antiguos Doctores..., porque *el consentimiento de la Iglesia* se expresa mejor por los testimonios de los antiguos; y las palabras de San Pablo se deben interpretar *según el consentimiento de la Iglesia*" (116). El consentimiento perpetuo de la Iglesia universal ha sido en este caso la razón decisiva, para que el Concilio definiera el sentido de una proposición revelada.

Adviértase que ese consentimiento perpetuo de la Iglesia universal se distingue del acto con que el Magisterio de la Iglesia enseña o define alguna doctrina. El consentimiento perenne es motivo que induce al Magisterio a tomar sus decisiones doctrinales, y como tal se ha de hallar necesariamente incluído en ellas, sobre todo cuando se trata de verdades de fe, que no se encuentran consignadas en las Sagradas Escrituras. Por esta inclusión necesaria, de las definiciones del Magisterio podemos deducir la existencia del consentimiento de la Iglesia, pero no porque tales definiciones sean formalmente el mismo consentimiento.

La diversidad de fórmulas con que el Concilio de Trento expresa los actos con que doctrinalmente decide en materias de fe y costumbres, demuestran también la distinción que afirmamos. En todas ellas el sujeto, al que se atribuyen los actos doctrinales, es concreta y taxativamente "el santo Concilio". Y lo que formalmente hace con sus decisiones autoritarias no es más que o "*enseñar*" (117), o "*declarar*" (118), o "*explicar*" (119), o "*profesar*" (120), o "*transmitir*" (121), o

---

(115) 1, 2, q. 113, a. 4.

(116) V, 734, 23-27.

(117) Denzinger, nn. 874, 896, 907, 908, 910, 930, 933, 937 a, 940, 960, 983, 989.

(118) Denzinger, nn. 787, 792, 792 a, 793, 877, 878, 888, 897, 902, 904, 907, 930, 931, 932, 937 a, 960, 996, 1.000.

(119) Denzinger, nn. 843, 873 a, 929 a.

(120) Denzinger, nn. 787, 792, 874, 910.

(121) Denzinger, nn. 873 a, 896, 910, 1.000.

"*proponer*" (122), o "*establecer*" (123), o "*decretar*" (124), o "*definir*" (125), o "*recibir, aprobar, confirmar*" (126), o "*mandar*" (127), o "*prohibir*" (128), o "*condenar*" (129) activamente alguna cosa para todos los fieles.

Todas estas decisiones son actos del Magisterio eclesiástico en el sentido más estricto, cuando versan sobre alguna doctrina. Pues si indagamos la razón suprema y decisiva de tales actos magisteriales propiamente dichos, hallaremos siempre que, en materia de fe y costumbres, esa razón es, porque el Concilio las encuentra o consignadas en la Escritura, o recibidas por consentimiento perpetuo de la Iglesia universal, como reveladas a los Apóstoles.

Claramente se puede ver esa distinción, que afirmamos, entre el acto del Magisterio Conciliar y los motivos en que este acto se funda, recordando las palabras de la introducción al decreto sobre el pecado original, promulgado en la sesión quinta del Concilio: "Ut fides nostra catholica, sine qua impossibile est placere Deo, purgatis erroribus in sua sinceritate integra et illibata permaneat..., sacrosancta, oecumenica et generalis Tridentina Synodus..., iam ad revocandos errantes et nutantes confirmandos accedere volens, *sacrarum Scripturarum et sanctorum Patrum ac probatissimorum Conciliorum testimonia, et ipsius Ecclesiae iudicium et consensum secuta, haec de ipso peccato originali statuit, fatetur ac declarat*" (130).

Supuesta la neta distinción entre el Magisterio eclesiástico y sus fuentes o motivos, a la luz de las discusiones de Trento, hallamos además que todas esas fórmulas, del *sentido, consentimiento, inteligencia, enseñanza, persuasión, fe* o *profesión, universal, unánime y perenne de la Iglesia,* son equivalentes y se pueden muy bien reducir a dos, que son la *predicación y la fe de la Iglesia.*

Si comparamos esas fórmulas del Concilio de Trento con las que hallamos consignadas en los autores más antiguos y de máxima autoridad en materia de Tradición, nos encontramos con una sorprendente y perfecta equivalencia. Para ellos,

---

(122) DENZINGER, nn. 792 a, 873 a, 893 a, 910, 929 a.
(123) DENZINGER, nn. 787, 792 a, 843 a, 879.
(124) DENZINGER, nn. 843 a, 880, 937 a, 956 a, 960, 970, 986.
(125) DENZINGER, nn. 873 a, 929 a, 996, 1.000.
(126) DENZINGER, nn. 894, 903.
(127) DENZINGER, nn. 946, 983, 984, 989.
(128) DENZINGER, nn. 792 a, 873 a, 929 a.
(129) DENZINGER, nn. 894, 896, 910, 947, 960, 985.
(130) V, 238: DENZINGER, n. 787.

en efecto, una verdad pertenece al depósito de la Tradición Apostólica, si es *predicada* y *creída* como tal en toda la Iglesia.

Así lo afirma San Pablo, hablando expresamente de la Tradición Apostólica a los fieles de Corinto (131). En contra de los que negaban la resurrección, después de recordarles el Evangelio que él y los demás Apóstoles habían *predicado*, aduce como razón inapelable la siguiente: "Sive enim ego sive illi, *sic praedicamus* et *sic credidistis*". *Esta predicación* y *esta fe* las considera el Apóstol en materia revelada, como motivo de certeza tan convincente y apodíctico, que añade: "Si autem Christus *praedicatur* quod resurrexit a mortuis, quomodo quidam dicunt in vobis, quoniam resurrectio mortuorum non est? Si autem Christus non resurrexit, inanis est ergo *praedicatio nostra*, inanis est *fides vestra*". Luego la argumentación del Apóstol se puede reducir al siguiente silogismo: Nosotros predicamos y vosotros creísteis en la resurrección; es así que nuestra predicación y vuestra fe no pueden ser falsas; luego es verdad que Jesucristo resucitó.

A fines del siglo segundo, San Ireneo, el clásico defensor del principio de la Tradición, coincide exactamente con San Pablo, cuando enseña: "*Esta predicación* y *esta fe*, que recibió la Iglesia esparcida por todo el mundo, la guarda diligentemente como si habitase en una sola casa; y del mismo modo *cree* en ella como si tuviese un alma y un solo corazón, y la *predica* constantemente como si poseyera una única boca" (132).

En el año 421, San Agustín, apelando a la Tradición en contra del temible dialéctico, Juliano de Eclana, reproduce hasta en las palabras el mismo pensamiento de San Pablo y de San Ireneo: "Etsi nulla ratione indagetur, nullo sermone explicetur: verum tamen est quod *antiquitus* veraci *fide* catholica *praedicatur et creditur* per Ecclesiam totam" (133).

Luego, según San Pablo, San Ireneo y San Agustín, lo que la Iglesia *predica y cree perennemente* es verdad revelada por Cristo a los Apóstoles y conservada en la Iglesia; es, en otras palabras, Tradición Apostólica, en el sentido definido por el Concilio de Trento.

Si ulteriormente queremos averiguar el orden de estos dos conceptos de *predicar* y *creer*, lo podremos deducir siguiendo a San Agustín. Apoyándose en aquel dicho de San Pablo:

---

(131) 1 Cor. 15, 1-14, cf. A. Merk, *Traditionis momentum apud S. Paulum*, "*Verbum Domini*", 1924, 332 y 362.

(132) S. Irenaeus, *Adversus haereses*, I, 10, 2: MG 7, 552.

(133) S. Augustinus, *Contra Iulianum*, lib. 6, cap. 5, n. 11: ML 44, 828.

"Et nos credidimus, propter quod et loquimur" (134), dice: "No os queremos engañar: oíd lo que he creído. No os parezca mal el que os enseñe lo que he creído; porque lo que oís es la verdadera confesión de fe. Si, por el contrario, os dijera: oíd lo que yo conozco, escucharíais mi temeraria presunción". Y refiriéndose a todos los que en su tiempo y antes de él fueron los *predicadores* de la verdad cristiana, afirma: "Todos *hemos predicado* lo que *hemos creído*: sólo el Señor predicó de lo que él sabía". De todo lo cual concluye San Agustín: "Así hemos creído, así debemos creer, *así predicamos porque así creemos,* si somos cristianos" (135).

A esto mismo se viene a reducir la idea clásica de Tradición Apostólica de San Vicente de Lerins: "*Id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*" (136). Luego lo que la Iglesia creyó con fe católica, perenne y unánime, desde los Apóstoles hasta nuestros tiempos, eso es lo que ciertamente ha sido revelado por Jesucristo.

Con este pensamiento, tan antiguo como el cristianismo, empalma perfectamente el sentir de los Padres de Trento, manifestado solemnemente en las aclamaciones que pronunciaron al final del Concilio.

El Cardenal de Lorena, en la solemnísima sesión de clausura, el 4 de diciembre de 1563, levantándose en pie con toda la Asamblea, exclamó: "*Omnes ita credimus;* omnes id ipsum sentimus; omnes consentientes et amplectentes suscribimus. *Haec est fides beati Petri et Apostolorum; haec est fides Patrum; haec est fides orthodoxorum*". A lo que respondió a una toda la Asamblea: "*Ita credimus, ita sentimus, ita suscribimus*" (137). Luego la razón de las definiciones infalibles en Trento bien podemos decir que era la fe unánime de la Iglesia católica, desde los Apóstoles hasta el presente; fe que no puede ser falsa, porque, como el mismo Concilio de Trento presupone y enseña: "Certitudini fidei non potest subesse falsum" (138).

Joaquín Salaverri, S. I.

Comillas, 13 de diciembre de 1945.

---

(134) 2 Cor. 4, 13.

(135) S. Augustinus, *De Resurrectione,* sermo 362, cap. 5-6: ML 39, 1613.

(136) S. Vincentius Lirinensis, *Commonitorium,* 2; ML 50, 639.

(137) IX, 1.109, 36-39.

(138) *Decretum de Iustificatione,* cap. 9: Denzinger, n. 802.

Alfonso de Castro y los decretos tridentinos sobre Sagrada Escritura

A propósito de un testimonio de Matamoros

Maestro de Retórica en la Universidad de Alcalá desde el 25 de septiembre de 1550, Alfonso García de Matamoros no escatima alabanzas al profesorado complutense. En su *Apologia* (1) estampa a modo de exordio y resumen de cuanto a continuación ha de decir acerca de la célebre Universidad: "Sed numquam haec religio me ab hoc conatu repellet, quin celebritatem et gloriam Academiae Complutensis fere immensam memoriae posteritatis sempiterno praeconio consignem. Mihi igitur Academia Complutensis publicum videtur esse totius Hispaniae oraculum..." (2). Y, broche de oro del cálido elogio, concluye: "Verum post theologos Complutenses, quibus, sicuti ego statuo, nihil fieri potest siderum conversione perfectius, Philosophiae iuxta atque Theologiae arcem hodie citra controversiam tenent Dominicus de Soto, Segoviensis; Alfonsus de Castro, Zamorensis; Reverendissimus vir Melchior Canus, Bartolomeus Mirandensis..." (3).

---

(1) En las citas de esta obra seguimos la edición preparada, traducida y anotada por José López de Toro. Madrid, 1943. Es de lamentar que sea la traducción un tanto libre, y a veces no tan exacta.

(2) *Apologia*, p. 206, n. 99. Sigue el desarrollo de esta afirmación general, concretando en grupos e ilustres nombres de teólogos, filósofos, oradores, poetas...: en las pp. 206-212, nn. 99-107.

(3) *Apolog.*, p. 212, n. 108. Aunque sin nombrarle, ya antes—*Apolog.*, página 210, n. 104—ha incluído Matamoros en un elogio global a Alfon-

Generoso y decidido en el elogio de los tres grandes teólogos dominicos (4), MATAMOROS procede con más reserva frente al ilustre franciscano: "ALFONSUS autem DE CASTRO, Zamorensis, monachus Franciscanus, si ut aliena, cum haereticis congressus, fortiter et litterate nimis refutavit, ita ornate et copiose confirmaret nostra, ne quidem vererer cum veteris aetatis praecipuis auctoribus multis quidem doctrinae partibus comparare (5). Resulta exagerado el matiz defensivo que con estas palabras se da a la obra teológica de ALFONSO DE CASTRO. Bajo título y apariencias de carácter predominantemente apologético, la obra *Adversus omnes haereses* es de una contextura eminentemente constructiva (6).

La veneración por ERASMO se dejaba sentir en el juicio de MATAMOROS sobre el mérito de CASTRO. Si el teólogo franciscano hubiese mantenido en las sucesivas ediciones de su obra el elogio a la piedad y doctrina de ERASMO, de su primera edición de 1534 (7), quizás no nos encontrásemos con la limitaciones que MATAMOROS establece. Pero de la defensa clara del

---

SO DE CASTRO, cuando, al hablar de la Universidad Salmantina, dice: "Haec Licurgos et Solones alit; et praeter paucos eximie doctos, quos nuper Caesar Tridentum, ad Concilium vocavit, unum habet Fredenandum Pintianum...".

(4) *Apolog.*, p. 210, nn. 109-111.

(5) *Apolog.*, p. 212, n. 110.

(6) Hablando de esta obra dice NICOLÁS ANTONIO—*Biblioth. hisp. nov.*, I, 16—, recogiendo palabras del propio autor, en carta a Felipe II: "Quod opus inmortale ei nomen peperit et viginti duorum spatio annorum (teste in ultima recognitione Auctore ipso) plusquam decies Typographorum Italiae, Galliae atque Germaniae officinas, exindeque saepius ad hunc diem exercuit". En la carta-dedicatoria de la nueva edición de su obra al Cardenal Pacheco, escrita en Trento el 30 de noviembre de 1546, habla ALFONSO DE CASTRO de cuatro ediciones en siete años. De hecho, el número de ediciones era ya entonces mayor. S. CASTILLO ha intentado dar un catálogo completo: veintiuna ediciones en cuarenta y un años, más dos traducciones francesas ha recogido en su obra *Alfonso de Castro y el problema de las leyes penales*. Salamanca, 1941, 29-30. Ha omitido la edición de Madrid de 1773. En la Revista *Verdad y Vida*, 10 (1945) 285-288, se ha publicado recientemente el catálogo de las ediciones del *Adversus haereses* más completo y documentado, debido a la pluma del malogrado franciscano víctima del marxismo, BUENAVENTURA OROMÍ. Con este éxito editorial no podía menos de sentirse estimulado el gran teólogo franciscano. Véase la carta antes citada a Felipe II, que encabeza la edición de 1556, y *De iusta haeret. punit.*, l. I, c. 20. Por lo demás, ya habrá ocasión de observar el influjo de A. DE CASTRO a través de su obra.

(7) *Advers. haeres.* París, 1534, fol. 28 D, lib. I, cap. XIII. El autor del prefacio a la obra *Adversus haereses*—Madrid, 1773—, dice, hablando del prefacio de CASTRO a la edición de Colonia de 1539: "Erasmum ibidem, quem saepe alias laudibus commendaverat, censura perstringit".

de Rotterdam—"de quien yo me separo, como puede suceder entre católicos"—, pasa ALFONSO DE CASTRO, a través del "vir longe doctissimus de bonisque litteris bene meritus" (8), al absolutamente anodino y falto de relieve "Roteradamus" con que al fin tiende a hacer la presentación de ERASMO en las últimas ediciones de su *Adversus haereses* (9).

Libre del respeto y veneración por ERASMO, que MATAMOROS sentía, LUIS DE CARVAJAL, hermano de hábito y compañero de profesorado de A. DE CASTRO, habla sin restricciones cuando refuta el epigrama erasmiano sobre los religiosos "grossi ventres stivae potius nati quam litteris" con un catálogo de los religiosos que han ilustrado las letras sagradas. Entre los españoles contemporáneos recuerda formando categoría aparte a FRANCISCO DE VITORIA, FRANCISCO CASTILLO y ALFONSO DE CASTRO (10).

(8) *Adversus haeres.* Coloniae, 1539, lib. I, cap. XIII; Lugduni, 1546, libro I, cap. XIII, p. 107; lib. V, p. 383. Véase en BATAILLON, *Erasme et l'Espagne*. París, 1937, 544, la advertencia a los lectores, estampada al fin de la edición 1539, según la cual CASTRO libra al de Rotterdam de herejía.

(9) *Adversus haeres.* Antuerpiae, 1556, lib. I, cap. XIII, fol. 36 D; Parisiis, 1565, lib. I, cap. XIII, p. 65. Esta actitud de indiferencia y aun de ataque a ERASMO no aparece cerrada del todo hasta la edición de Madrid de 1773. En ella nunca he podido encontrar el "vir doctissimus" que todavía puede leerse en las ediciones de 1556—l. V, fol. 149 D,-150 A—, y 1565—l. V, p. 268-269—. Lo mismo en estas dos ediciones que en la de 1773 se va ampliando el número de puntos doctrinales, en que Erasmo aparece sospechoso, de pernicioso influjo y fautor de herejía. Véase, por ejemplo, en las tres ediciones el desarrollo doctrinal de "Nuptiae", "Peccatum", "Restitutio". De estos tres puntos ya se encuentra en la edición de 1546 lo relativo a "Restitutio". Ello prueba la sinceridad de CASTRO, que iba tomando posiciones frente a ERASMO, a medida que le iba conociendo, no sólo bajo el aspecto humanístico, sino también doctrinal. Entonces irá de frente citando las palabras del mismo Erasmo: "ne quis verbis meis fidem deroget, putans me hoc falso tribuere Erasmo". No estará de más transcribir lo que ALFONSO DE CASTRO escribía á Felipe II en la dedicatoria de su elección de 1556, después de hablarle de la revisión del *Adversus haereses:* "Nam aliquot haereses deesse intellexi quarum aliquas prudens omisseram propterea quod tunc non plene mihi constabat illas esse haereses, et nolui in re tam seria temere quidquam definire. Alias autem haereses aliud agens invenI, cum plurimos evolverem auctores, quos intentis semper in hanc rem oculis lego. Aliae denique haereses post priores huius operis editiones in publicum prodierunt..." Téngase presente que la última edición preparada por CASTRO es la de 1556, y que, por lo tanto, lo que se añada u omita en ediciones posteriores nada nuevo señala en la opinión del franciscano sobre Erasmo.

(10) *Apologia monasticae religionis diluens nugas Erasmi*, fol. 23, r.° 24 v.° Salamanca, 1528. ALFONSO DE CASTRO pagó este elogio con el recuerdo de alta estimación por LUIS DE CARVAJAL en su obra *De potestate leg. poën.*, lib. 1, c. 8, p. 76. Antuerpiae, 1568. MATAMOROS, a quien el

Eco de estos valiosos testimonios y reflejo del ambiente general son las palabras en que NICOLÁS ANTONIO resume su opinión sobre A. DE CASTRO. De él afirma al tratar del ilustre franciscano VEGA: "Una hic (en Salamanca) cum ALPHONSO CASTRENSI, celleberrimo illorum temporum theologo commoratus..." (11). La estimación gana altura y parece escucharse el elogio más íntimo y de casa, que no una sola vez recogen los Anales de la Orden (12). El 27 de julio de 1546 el Ministro General de los Franciscanos, JUAN CALVO, mostrará el gran concepto que tiene de A. DE CASTRO. Al concederle licencia para imprimir su obra *De haeretic. punition.* escribe una carta "Patri Fratri Alfonso de Castro... praedicatori ac lectori eruditissimo", en algunas de cuyas líneas se trasluce el gozo del padre por los triunfos del hijo. "Tanta est—le dice—ingenii tui facultas et ubertas, ut continuis lucubrationibus, studiis, ac compositionibus vacans, novi in dies aliquid in lucem edere studeas" (13). Respondía sin duda esta apreciación del Ministro General no sólo a impresiones personales, sino a la opinión de los grandes maestros franciscanos, entre los cuales FRANCISCO DE MENESES escribía a CASTRO al recibir de éste la nueva obra *De iusta haereticorum punitione*: "Cum vidissem iampridem neque indiligenter evolvissem opus illud tuum mirabile *Adversus omnes haereses* toto iam orbe celebratum, variisque typis excussum..., coepi nunc..." (14).

No puede dudarse de la marcada personalidad con que en el campo de la ciencia se proyecta ALFONSO DE CASTRO a través del *Adv. haer.* Se combatió entre autores católicos (15) algunas de sus opiniones, pero en su conjunto la obra del fran-

---

prefacio de su *Apología* muestra entusiasta de ERASMO, pone sordina a las alabanzas que le merece CARVAJAL por temor a los indignados y llenos de ira manes de ERASMO. Véase *Apología*, p. 164, n. 9; p. 212, n. 108. Este temor y apasionamiento, que según M. BATAILLON en *Erasme et l'Espagne*, Paris, 1937, p. 569, not. 3, le hizo decir de ERASMO: "Quem ego divinum hominem merito libenter appellaverim", es, quizás, como ya indicamos, el que le hace también restringir los méritos de A. DE CASTRO. Advierto que ni en la edición de Francfurt de 1603, ni en la preparada por TORO he podido dar con la frase del más subido erasmismo, que BATAILLON ha leído en el prefacio de la *Apología*.

(11) *Biblioth. hisp nov.*, I, 88. Matriti, 1783.

(12) WADING, en su *Script. Ord. Min.*, "Alfonso de Castro"; y el continuador de los *Anales de Wading* de 1546-1558.

(13) Véase la carta al comienzo de la obra *De haeret. punit.* Salmanticae, 1547.

(14) Véase la parte introductoria de la obra *De iusta haeret. punit.*

(15) Así, por ejemplo, S. R. BELARMINO. Véase *R. Bellarmini opera omnia*, t. II, l. III, c. IV, p. 319, y t. III, l. II, c. VI, p. 214. Parisiis, 1870.

ciscano, "doctissimus ille vir qui librum adversus haereses scripsit" (16), suscitó dentro y fuera admiradores y apologistas (17), y ANDRÉS DEL OLMO tuvo alientos para querer dárnosla en verso castellano (18).

EN TRENTO ENTRE LOS TEOLOGOS DEL CARDENAL PACHECO

El autor del Prefacio para la edición de la obra *Adversus omnes haereses* hecha en Madrid el año 1773 considera la participación de ALFONSO DE CASTRO en el Concilio de Trento como la fase cumbre de las actividades del franciscano. De hecho, el mismo A. DE CASTRO parece también así suponerlo si se tiene en cuenta que no raramente se acoge al recuerdo de su asistencia al gran Concilio. Desde Trento y a 30 de noviembre de 1545 se dirige al Cardenal Pacheco en la dedicatoria de la nueva edición de su obra *Adversus omnes haereses;* de su asistencia a Trento con el "vir trium linguarum peritus" ANDRÉS DE VEGA, habla en la carta-dedicatoria de su *De haereticorum punitione,* dirigida a Carlos V en Salamanca el 18 de octubre de 1547. El "me praesente" o "dum essem in Concilio", no raros en su pluma, bajo los que modestamente encierra sus brillantes intervenciones en Trento durante las sesiones III y IV, dejan traslucir el sentimiento de una legítima satisfacción (19), no ausente tampoco de sus cartas de 25 de enero de 1551. En ellas, respondiendo a Felipe II y a la Reina de Bohemia, aceptaba agradecido desde Salamanca la elec-

(16) Véase el *Prefacio* al t. I de las obras de CASTRO. Madrid, 1773.

(17) D. SOTO, en su obra *De iustitia et iure,* quaest. 6, art. 6, p. 59 Salmanticae, 1559; M. AZPILCUETA, en *Consiliorum et responsorum libri quinque,* in cap. Fraternitas, p. 656, Lugduni, 1591, tienen grandes alabanzas para el CASTRO penalista y teólogo. No son los únicos entre nuestros grandes autores, pero no pretendemos hacer un recuento general; en *Bibl. hisp. nov.,* I, 16, se recogen algunos testimonios de autores no españoles. Es notable el de PALAVICINI en su *Historia,* I, l. VI, c. V, n. 5, página 222.

(18) *Biblioth. hisp. nov.,* I, 17; G. DE MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana.* México, 1890, 648.

(19) Véase, por ej. *De haeret. punit.* l. II, c. 14, fol. 121. Salmanticae, 1547. *De potestate leg. poen.* l. I, c. 6, p. 59 al tratar de las excomuniones y l. I, c. 8, p. 79 sobre la impresión de libros. Antuerpiae 1568; *Advers. haeres.* l. I, c. 2, fol. 5 y c. 5, fol. 12, hablando del Decreto Tridentino sobre los libros canónicos y las tradiciones. Antuerpiae, 1556. Seguimos de ordinario en las citas la edición antetridentina de Lyón de 1546. aunque en ocasiones, para que no hubiese duda alguna de que la doctrina de dicha edición es en CASTRO anterior a Trento, acudimos a la edición de 1542.

ción que de él se hacía para asistir a la continuación del Concilio bajo Julio III. El religioso, sujeto a obediencia y bajo el suave aliciente del nombramiento, escribe: "Cosa es en que yo conoço que se me haze merçed más de la que yo mereço y pusiera luego por obra el mandamiento de Vra. Magt. si dependiera esto de sola mi voluntad" (20).

Cierra A. DE CASTRO la dedicatoria que de una nueva edición de su obra *Adversus haereses* hace al Cardenal Pacheco, con las siguientes palabras: "Deinde ad hoc Oecumenicum Tridentinum Concilium, etsi multos Caesar ex ditione sua vocavit Episcopos, te tamen propter zelum, quem ad Ecclesiae reformationem in te cognovit ardentissimum, omnium coryphaeum, vel (ut rectius loquar) antesignanum huc direxit, quem caeteri sequerentur". Así se expresaba el 30 de noviembre de 1546 quien, teólogo y procurador del de Jaén en la primera convocatoria del Concilio (21), había palpado el influjo de Pacheco en Trento. No es sólo cariño y agradecimiento: las palabras de A. DE CASTRO responden a un hecho real, reconocido por S. MERKLE (22) y por el mismo MASSARELLI, que, nada sospechoso de simpatía hacia Pacheco, escribe a propósito de la promoción del de Jaén a Cardenal: "Es este hombre D. Pedro pequeño, de color blanco, con poca barba, astuto, de edad de cincuenta y cinco años, cabeza aquí en el Concilio de la nación española y de los imperiales del reino de Nápoles" (23).

(20) De hecho asistió al Concilio y en las sesiones XIII y XIV tuvo algunas intervenciones. Salió de Salamanca el 26 de febrero de 1551, y a Salamanca se encamina desde Trento a fines de noviembre de 1552. Véase *Arch.—Simanc.*, Mercedes, privilegios, ventas y confirmaciones, leg. 50, fol. 35; THEINER, *Conc. Trident.* Act. I, 559.634. Las dos cartas de A. DE CASTRO antes citadas las publica la revista *Verdad y Vida*, enero-marzo (1945), 230-231, tomadas del *Archivo Histórico Español*, Valladolid, I, 242-243. Para la asistencia de A. DE CASTRO a Trento, véanse los cuadros sinópticos de dicha revista, págs. 104, 108, 110.

(21) *Concilium Tridentinum* I, 484, 491. (Siempre nos referimos a la edición preparada por la Goerresiana.)

(22) *Conc. Trid.* Prolegómena XXVI donde se lee: "Glennam (Iaen) visitavimus. Petri Pachecci causa, qui eius civitatis fuit episcopus et in prima concilii periodo similes partes egit ac Guerrerus in tertia".

(23) Conc. Trid. I, 356. En esta ocasión, 20 de diciembre de 1549, promovido ya Pacheco a Cardenal se suaviza con un "dichono che lui se trovo al sacco di Roma nel 1527 nel campo imperiale", las afirmaciones más categóricas y sangrantes de 25 de julio "fu al sacco di Roma nel 1527 alli 5 di Maggio et si porto molto empiamente a S. Stá..."; por eso, a pesar de las instancias del Emperador, el Papa nunca quiso hacerle Cardenal "non parendogli dovere doversi vedere in quella si gran dignita andar a Roma uno, che gia ci ando con la spada ignuda contra i prelati et altri Romani si crudelmenten". Ib. págs. 225-226. El 8 de septiembre vuelve

Aun a falta de estos testimonios, la simple lectura de las actas del Concilio bastaría a reflejar la relevante posición de Pacheco en Trento (24). Es un símbolo la significativa expresión "in hoc Decreto Concilium Pachequizavit", que, puesta por el maestro GIL GONZÁLEZ DÁVILA en boca de un prelado ausente, a su vuelta al Concilio, la recogen los episcopologios y anales eclesiásticos: "Fué muy devoto de la Concepción de la Purísima Virgen y causa que en el Concilio de Trento se determinase lo que contiene el decreto" (25). La personalidad de Pacheco se revela en esta ocasión con fuertes trazos de ciencia y carácter: luchó lo indecible porque en el decreto "De peccato originali" se incluyese la definición dogmática de la Inmaculada, y aunque el último párrafo del decreto compensase en parte sus esfuerzos, la victoria total se le fué de las manos (26).

Suponen las intervenciones conciliares de Pacheco, decisivas a veces en orden a concretar decretos dogmáticos, seguro criterio y conocimientos teológicos a fondo. Que ni uno ni otros faltaban en el Cardenal lo indican, aún más que su elección para cabeza de los españoles y napolitanos, la prontitud y seguridad con que en las sesiones generales ataca y se defiende ante las dificultades surgidas de improviso. Nadie, sin embargo, de cuantos sobre él han escrito nos habla de PACHECO como de teólogo de primera línea, ni siquiera el mismo A. DE CASTRO en la carta-dedicatoria antes citada, pródiga en elogios hacia el príncipe de la Iglesia: "Qui omni virtutis splendore ornatus, nemini huius temporis Episcopo secundus haberis: sunt enim in te vitae probitas, morum integritas, rerum gerendarum prudentia, cum sanguinis nobilitate, quae in te est clarissima, tam dubio certamine contendentes, ut quae cui praeferatur, non facile quis discernere possit". Indice de extraordinario valer, pero no necesariamen-

---

a hablar MASSARELLI del cardenalato de Pacheco con el consabido recuerdo del "saco" de Roma y la pragmática de Carlos V "contro la liberta ecclesiástica et della sede apostolica" inspirada por Pacheco. Ih. 262. Sobre este particular omito otros datos interesantes por haberlos recogido recientemente J. ENCISO en *Estudios Bíblicos*, 1944, 523-525, not. 2 y 3.

(24) Promovido a Cardenal, estuvo el Concilio a punto de verse privado de la gran ayuda de Pacheco. J. ENCISO en el lugar citado nos da cuenta documentalmente del peligro en que Pacheco se vió de tener que abandonar el Concilio e ir a Roma para recibir allí, por voluntad pontificia, de manos del Papa el birrete cardenalicio.

(25) *Teatro de las Iglesias de Castilla*, p. 189 (Madrid, 1645).

(26) Es clara su posición decidida hasta la aprobación del Decreto. Entonces, y con dolor, se plegó su ánimo, dispuesto antes a no ceder en lo más mínimo, "etiam si Caesar id iuberet, nisi Synodus idipsum prius statuat". Véase *Conc. Trid.* I, 64, 70, 76, 77, 80, V, 166, 199, 220, 236.

te en el campo teológico, es el que Carlos V le haya constituído "antesignanum" de todos sus Obispos en Trento y Paulo III le haya promovido a Cardenal "splendorem non parvum tuo nomine tanto Collegio additurus... obvia numeras atque egregias animi tui dotes" (27).

Pueden derramar luz sobre este punto las palabras del misma Pacheco pronunciadas en diversas ocasiones. Al tratarse el 18 de enero de 1546 sobre el orden que había de seguirse en el Concilio en la discusión de las materias, "Card. Giennensis sententiam Tridentini probavit, hoc addito, ut deputarentur imprimis viri graves et prudentes in theologia, qui errores istos haereticorum iam in ante actis conciliis damnatos colligerent, ut ea deinceps per sanctam hanc synodum iterum probarentur..." (28). Más tarde, el 14 de junio del mismo año, en la discusión del decreto "De peccato originali", observaba Pacheco antes de proponer sus enmiendas: "Quamvis ego, non possim in re tam gravi, quae ex medio theolo-

(27) Paulo III al enviar el birrete rojo a Pacheco y pedirle vaya cuanto antes a Roma para imponérsele de su mano, hace mención de la "doctrina y nobleza de linaje y del alma del Obispo de Jaén, doctor en ambos derechos y ahora asistente al Concilio de Trento". Medio año después, el 6 de julio de 1546, resuelve el Papa el enojoso negocio de la ida o no ida a Roma para la imposición del birrete, escribiendo al de Jaén: "Considerantes quod tua virtus, doctrina ac prudentia rebus catholicae fidei et huius sanctae Sedis in isto Concilio Tridentino, in quo ad praesens repereris, multum poterit esse proficua, et intuitu quoque Sermi. Caesaris, in cuius gratiam te Cardinalem creavimus, super hoc nobis instantis, huno ad nos nunc veniendi laborem tibi remittere voluimus". Un mes más tarde, el 5 de agosto, el Cardenal Del Monte imponía el birrete a Pacheco en la catedral de Trento. *Conc. Trid.* I, 565; V, XLIX-L con las notas. MASSARELLI, que se ha complacido en reseñar la negativa de Pacheco a llevar el birrete cardenalicio "finchè non viene la voluntà dell'imperatore, per quel che S. Sria. ci ha mandato a posta", *Conc. Trid.* I, 364.470 no tiene en cuenta que Pacheco había enviado su secretario a Carlos V antes de ser nombrado Cardenal—*Conc. Trid.* IV, 556, not. 1—. Notemos unas palabras de S. MERKLE que en este punto valen por muchos testimonios: "Ex hac fama—"come dicono"—MASSARELLUS 29 decembris (infra página 362, l. 5 ss.) iam confecit factum; qua re monemur, ut quaecumque secretarius de hoc capite Hispanorum narrat, accuratissime examinemus. Cf. infra ad 30 Dec. n. V-et Diarium III ad 22 decembris 1545"—*Conc. Trid.* I, 359, nota 7. El 30 de diciembre llega a Del Monte el birrete para Pacheco; cuando éste dice el 22 del mismo mes, que no puede llevar birrete hata que lo reciba de S. S., MASSARELLI no le cree y prefiere atenerse al rumor de que no quiere llevarle sin licencia del Emperador. Sobre esta cuestión del capelo y del cardenalato de Pacheco en general dan no poca luz las cartas cruzadas por aquel tiempo entre Carlos V y el Cardenal, el Cardenal e Idiáquez, que G. BUSCHBELL ha publicado en *Conc. Trid.* XI. Véanse principalmente las págs. 18, 20, 33.

(28) *Conc. Trid.* I, 21.

giae fonte hausta est, meam proferre sententiam, tamen, ut dicam quid sentio..." (29), y propuestas sus enmiendas, "quoad alia remittit se ad theologos" (30).

No hay que olvidar, por lo tanto, el trabajo oculto de los grandes teólogos que Pacheco llevó consigo a Trento, al revolver las magníficas intervenciones, no siempre coronadas por el éxito, del Cardenal en el Concilio. Ahora bien, previo el permiso de FRAY ANTONIO DE GUZMÁN, provincial de Santiago, los franciscanos ANDRÉS DE VEGA y ALFONSO DE CASTRO partieron para Trento como teólogos del Cardenal Pacheco (31). A. Salmerón, en carta escrita desde Trento a San Ignacio el 10 de julio de 1546, escribe: "Nosotros fuimos a besar la mano en nombre de V. R. al Rmo. Cardenal Pacheco... Se holgó también mucho y se le imbía a encomendar, y dize que tiene muchos deseos de velle, y que querría mucho verle aquí en el Concilio; pero si no, piensa de verle en Roma y holgarse con él. A nosotros nos muestra mucha voluntad y amor, y nos ruega que muchas vezes le visitemos; tiene en su compañía diversas personas doctas en theología, como son ALFONSO DE CASTRO y VEGA, los cuales nos tienen mucha affición; y el Castro, que primero estaba mal informado, demandando particularmente y proponiendo sus escrúpulos, quedó muy satisfecho y contento por gracia de nuestro Señor..." (32).

TEOLOGO DE PACHECO EN LA CUESTION DEL CANON ESCRITURISTICO

Abierto solemnemente el Concilio el 13 de diciembre de 1545, Pacheco, presente a la apertura, tomó parte en las congregaciones de Cardenales y Obispos celebradas hasta el 4 de enero de 1546. Ausente el 7 de enero de la primera con-

(29) *Conc. Trid.* I, 76.

(30) *Conc. Trid.* V, 220.

(31) SIMANCAS, E., 70, fol. 63. Son estos franciscanos de los que en 7 de mayo de 1545 escribía Pacheco en carta al Emperador: "Llevaré tres o cuatro de los buenos teólogos que V. M. tiene en estos sus reinos", ya que en 4 de mayo escribe irán con él Alfonso de Castro y Andrés de Vega. Véase *Conc. Trid.* XI, 3, nota 4.

(32) *Monumenta Societ. Jesu.* Epistulae Salmeronis, I, 24-25. Matriti, 1906. En carta a Laínez escrita en Bruselas el 20 de febrero de 1558, da Salmerón la noticia de la muerte de Castro con las siguientes palabras: "el 3.º día deste presente mes se llevó nuestro Señor al P. Fr. Alfonso de Castro. Dios N. S. le dé reposo. Amén". *Epist. Salm.* I, 236. ¿Por qué V. Schweitzer en *Conc. Trid.* XII, 497, not. 1 fija el 11 de febrero como fecha de la muerte de Castro? G. Tamayo fija la fecha en los siguientes términos: "Demum a Deo optimo evocatus Bruxelae tertio non. Frebuar. 1558".

gregación con que se inicia la segunda sesión del Concilio, vuelve Pacheco a intervenir en las congregaciones a partir del 13 de enero, en que se le impone el birrete de Cardenal. Desde entonces sus intervenciones hacen vislumbrar la gran figura influyente y decidida, que desde la primera congregación general—8 de febrero—de la tercera sesión se perfila inconfundible.

La primera intervención de Pacheco en materia teológico-escriturística no se hizo esperar. La ocasionó el Cardenal Del Monte con aquellas palabras de su discurso de apertura en la congregación general de 8 de febrero: "Quod attinet ad ea quae deinceps tractanda erunt, cogitavimus optimum esse, si imprimis, antequam ulterius progrediamur, declarentur a nobis et sancta hac synodo, quae scripturae sint canonicae et quae non". Mientras al Cardenal de Trento, Madruzzo, le pareció bien la propuesta de Del Monte sobre la aprobación de los libros, "Giennensi videbatur, nullo modo nos posse neque debere ponere in controversiam id, quod a tot conciliis et sanctis patribus probatum fuerat, sed simpliciter loca illa colligere et absque ulla haesitatione firmare" (33).

Ante modos de ver tan opuestos surgió la discusión, y el 11 de febrero, en una congregación particular, a la pregunta del Cardenal de Santa Cruz, "num ista sacrorum librorum receptio pure et simpliciter facienda videretur, an examinandae essent rationes, quae pro utraque parte ad hos libros vel impugnandos vel defendendos adducuntur, non quidem, ut res ipsa in dubium revocetur, sed ut haec sancta synodus suarum actionum rationem cuilibet fideli reddere valeat", se manifestó entre los Padres una doble tendencia. Aunque la impresión última de esta sesión era la de deberse admitir discusión de razones, presupuesta sin embargo la recepción pura y simple de los libros sagrados, "prout ab aliis conciliis, praesertim Florentino factum est" (34), con todo la discusión quedó abierta y volvió a renovarse en la congregación general del día siguiente.

Pacheco, por lo tanto, había ganado terreno. En adelante ya no se hablará de "aprobación" o "declaración" de libros canónicos como si de nuevo y en raíz hubiese de resolverse la cuestión. El problema está de antiguo resuelto en los Concilios, y en la congregación general del día 12 verá bien Madruzzo "ut omnes scripturae, quas Concilium Florentinum enumerat, probarentur". Instó con todo el de Trento,

(33) *Conc. Trid.* I 28, 29.
(34) *Conc. Trid. V*, 4-7.

siempre apoyado por Cervini, sobre la necesidad de tener en cuenta y resolver las dificultades de los adversarios. Pacheco se le opuso tenaz y absolutamente; el forcejeo entre ambos Cardenales y sus respectivos partidarios se prolongó a través de dos sesiones, sin que se llegase a un acuerdo. La solución dada el 15 de febrero, aun dejando sin resolver el problema, daba la victoria a Pacheco: el Concilio, como tal, ni propondrá ni discutirá argumentos. Es verdad que con esto el camino a la discusión no se cierra; pero ésta ha de ser privada: "non tamen auctoritate synodi, sed propria" (35).

Solidarios de una teoría que resucitaba en parte la doctrina de Cayetano y era en el fondo revisión y reforma de antiguas decisiones conciliares, P. Bertano, O. P., Obispo de Fano, y el General de los Ermitaños de San Agustín, Seripando, no encontraron apoyo alguno entre los Padres del Concilio. La distinción de los libros y su doble agrupación conforme al apelativo de "Dogmáticos" ó "útiles y devotos", alrededor del "canon fidei" o del "canon morum", encontró su primero y definitivo tropiezo en el "nulla differentia, nulla distinctio inter libros", con que Pacheco ya el 12 de febrero abrió paso a los votos de casi todos los Padres (36).

Ya no se podía dudar de la victoria, y Pacheco, a medida que la sentía más cercana, iba estrechando el cerco para asegurar un triunfo definitivo. "Quamobrem—dice el 15 de febrero—ne ulterius ab aliquo de re huiusmodi oriri possit dubitatio, sub poena anathematis probandos omnes libros nostros censerem..." Y sonó a continuación en labios del Cardenal el nombre de Cayetano, que fué para muchos grito de combate. La discusión fué movida y afloró la pasión. Al fin, por 22 votos contra 14 el Concilio se decide por el anatema que Pacheco propugnaba (37).

¿Contribuyó a este triunfo del Cardenal español la doctrina de sus teólogos conciliares, en nuestro caso de Alfonso de Castro? La alusión de Pacheco a la doctrina de Cayetano sobre los libros canónicos es fácil que no sea sino reflejo del discurso con que el teólogo franciscano expone y refuta la posición de Cayetano, contraria a la canonicidad y autenticidad paulina de la carta a los Hebreos. Poco importaría que este discurso hubiese sido pronunciado después de la intervención anticayetanista de Pacheco: al Cardenal le habían

(35) *Conc. Trid.* I, 30-33; 478-480; V. 7-9.
(36) *Conc. Trid.* I, 30; 481; V, 8; XII, 483-500.
(37) *Conc. Trid.* I, 32, 481; V, 10.

de ser familiares las ideas de su teólogo, que éste tendría ya ultimadas por escrito para su próxima intervención (38).

Idea fundamental de la que arrancó la postura de Pacheco en los debates sobre los libros canónicos fué la de no revisión de los decretos conciliares, cuya infalibilidad reconocía por lo mismo el Cardenal. Es un principio que Alfonso de Castro había ya antes (39) establecido en su obra "*Adversus haereses*". Propuesto y probado como algo incontrovertible "verum esse quidquid in sacris codicibus continetur", por ser palabra de Dios, es claro que lo que a esta verdad escriturística, o lo que es lo mismo, a la fe católica se opone es herejía (40). Por eso, paso primero y necesario en orden a fundamentar la fe y rebatir la herejía, exigirá A. de Castro que se establezca "quinam sint hi libri qui pro canonicis habendi sunt, quorum dictis velut divino oraculo refragari non licet et quorum testimonio revincendi sunt haeretici" (41).

Como se ve, éste fué también más tarde para el Cardenal Del Monte y los Padres de Trento el punto de partida en la congregación general del 8 de febrero de 1546. La actitud de

---

(38) V. SCHEWEITZ en *Conc. Trid.* XII, 497 habla de febrero o marzo como fecha de esta intervención de Alfonso de Castro. La expresión, que recogiendo tratados tridentinos catalogados por el Card. Sirleti, trae el Cod. Vat. lat. 6163 fol. 261r, n. 33 "Alphonsi de Castro et Claudii Jay super epistolas Pauli... ad Hebraeos", no impide que el propio Schweitzer y más tarde H. JEDIN—*Girolamo Seripando* I, 323, n. 5. Würzburg, 1937—sigan atribuyendo a Castro la disertación tridentina sobre la epístola a los Hebreos. De hecho responde a la opinión de Castro sobre Cayetano, enlaza con la opinión de Pacheco en Trento frente a la doctrina del dominico sobre dicha epístola y revela en el autor un gran amigo de Luis de Carvajal. Véase *Verdad y Vida* 10 (1945), 293-294.

(39) Para verificar si la doctrina en que nos vamos a fijar la expuso A. de Castro ya en la primera edición de su obra el 1534, sería necesario manejar esa edición, ya que el propio Castro habla, en su dedicatoria a Pacheco de 30 de noviembre de 1546, de una como segunda obra, a causa de las adiciones, cambios, etc., introducidos en las primeras ediciones. De todos modos, en la edición de Lugduni, 1546, que citaremos y que, dedicada al Cardenal Tavera, muerto a 1.º de agosto de 1545, se supone ultimada por la imprenta antes del Concilio de Trento, se puede estudiar el pensamiento de Castro anteriormente al Concilio. Para más seguridad, hemos estudiado en los puntos que tocamos el texto de la edición de 1542, y en nada difiere de la de 1546.

(40) *Advers. haeres.* c. I y II, p. 12-13. Este principio no es exclusivo, ya que antes ha escrito: "Fides autem catholica, quam indubie tenere opportet, est ea quam sacrae litterae produnt. Et non solum haec sed quidquid (etiam sine sacris litteris) sancta mater Ecclesia universali traditione nobis credendum proponit".

(41) *Advers. haeres.* C. II, p. 14. Véase en las p. 12 y 13 la misma idea casi con las mismas palabras.

Pacheco frente al "Declarentur a nobis et sancta hac synodo, quae scripturae sint canonicae et quae non", será entonces la misma que su teólogo franciscano ha adoptado antes. El "simpliciter illa loca colligere et absque ulla haesitatione firmare" del Cardenal de Jaén sigue la línea trazada por Castro: "Ut ergo sciamus libros quos pro canonicis habere oportet, audiamus quid in hac parte Concilium Laodicenum... definierit". Y para completar el catálogo añade el testimonio del Concilio Cartaginense y del Papa Inocencio I (42). Más tarde, en las ediciones postridentinas del *Adversus haereses*, a través del Concilio Florentino hasta entonces omitido, por presentarse ya completo el canon escriturístico en documentos antes citados (43), se hará con el Tridentino el empalme natural: "Denique ut huic negotio finem imponamus, Concilium Tridentinum... eumdem sacrorum librorum catalogum emplexatum est" (44).

Este camino seguido por Castro en la práctica para resolver el caso concreto de los libros canónicos es el mismo que universalizado traza más tarde en el capítulo VI de su obra cuando al tratar de la fe que se debe a las definiciones conciliares, concluye: "Hinc patet quam inani labore fatigatur Guido Carmelita, qui in suo primo libro de haeresibus convertit se ad probandum ea quae in quattuor illis primis conciliis definita sunt: ad quem modum oportebat eum etiam probare omnia quae in reliquis conciliis decreta fuere: quod opus fuisset immensum. Quapropter consultius esset, conciliorum auctoritatem, eorumque in definiendo certitudinem comprobare: quo facto, brevi comprendio omnes conciliorum definitiones roborantur" (45). Y más clara y brevemente, en el capítulo IX: "Atque ideo Ecclesia non consuevit quae semel definita sunt iterum in quaestionem vertere" (46).

---

(42) *Advers. haeres.*, c. II, p. 14-18.

(43) Sobre el testimonio del Florentino escribe Castro: "In quibus verbis id potissimum adnotandum est nullum illorum librorum qui in communibus Bibliis circumferuntur, hic fuisse omissum, immo potius additum esse librum Baruch, qui in nullo alio Concilio fuerat expresse nominatus.Hunc tamen ideo ab aliis omissum fuisse puto, quod illum sub homine Hieremiae comprehendi posse censebant, propterea quod Baruch (ut ipsa Sacra Scriptura constat) scriba fuit Hieremiae prophetae *Advers. haereses.*, fol. 4.

(44) Véase la edición de Amberes de 1556, fol. 4-5, y la de Madrid de 1773, p. 5-6.

(45) *Advers. haeres.*, c. VI, p. 49.

(46) *Advers. haeres.*, c. IX, p. 74.

CASTRO EN LA CONGREGACION DE LOS TEOLOGOS MENORES

A medida que los trabajos conciliares adelantaban, el estudio del programa dogmático tropezaba al ganar amplitud con nuevas dificultades. Lo reconocieron los Legados, perplejos, después de la congregación particular de 18 de febrero, sobre si primero se había de tratar de las Tradiciones apostólicas o de los abusos de la Escritura. Así se lo mandan a comunicar a Madruzzo y Pacheco, junto con su decisión de "llamar al día siguiente "omnes theologos qui sunt in hac civitate, demptis generalibus et aliis, qui congregationibus interesse volent, cum eisque rem hanc conferre eorumque opiniones audire. Indecens enim DD. legatis videbatur, de religione et fidei articulis in concilio agi et theologorum sententiam non audiri. Quare ipsos Cardinales rogare, ut et ipsi suos theologos mittant". A Pacheco le pareció acertada esta decisión de los Legados; "multos enim in hac urbe esse doctos et catholicos viros, inquit, qui cum episcopi non sint, eorum sententias etsi probatissimas usque adhuc referre non potuerunt, inter quos ipse tres Dtio. Sua alat, quos libenter cum aliis adesse praecipiet" (47).

Entre estos teólogos "non praelati", o teólogos menores, que en número de 27 se reunieron por vez primera el 20 de febrero, se encontraba A. de Castro (48). Su voz, sin embargo, ya se había dejado oír en el Concilio dos días antes, cuando procurador de Pacheco emitió su voto entre los Padres asistentes a la congregación particular de 18 de febrero, presidida por el Cardenal Cervini. Este, conforme a lo convenido entre los Legados el día anterior, pidió el parecer sobre si había de tratarse antes sobre la Tradición apostólica o sobre los abusos en torno a la Escritura (49). He aquí el voto de Castro: "Quoniam ultra traditiones apostolicas ecclesiae auctoritatem habemus, quae ecclesiae auctoritas tanta apud nos

---

(47) *Conc. Trid.*, I, p. 485-486. También Madruzzo—*Conc. Trid.*, I, 490—aprueba la decisión. El 23 de febrero, a propósito de la reunión de los teólogos con los Legados, juzga Pacheco necesario el que se les admita también a las congregaciones particulares: "sunt etenim nonnulli docti et probi viri, quorum consilio legati utiliter uti possunt, atque Mirandam, Lunellam et Vegam Hispanos... nominavit". *Conc. Trid.*, I, 489. No nombra a Castro porque éste asiste a las congregaciones como su procurador.

(48) *Conc. Trid.*, I, 487; V, 12-14; *Theiner*, I, 55.

(49) *Conc. Trid.*, I, 481-483; V, 10.

est, ut aliqui eam maioris roboris quam sacros libros esse sentiant, tamquam a re invicem circulariter connexa, post sacrorum librorum susceptionem et a traditionibus apostolicis et ab auctoritate ecclesiae tractatio inchoanda videretur" (50).

Como se ve, aparece en el voto de Castro junto al elemento "traditiones apostolicas" común al voto de la mayoría de los Padres, el elemento peculiar y nuevo "autoridad de la Iglesia" que a continuación hace suyo el Cardenal Cervini. Si es verdad que pudo esta actitud del franciscano ser ocasionada por la intervención del Obispo de Cava el 15 de febrero "Evangelio Joannis non credo, quia ab Ecclesia ait receptum, sed quia Joannis est", su punto de partida hay que buscarle mucho más atrás: ya Castro en los primeros capítulos del libro I *Adversus haereses* había expuesto y defendido ampliamente la autoridad de la Iglesia en materia de Escritura, como en parte vimos ya antes y tendremos ocasión de verlo en las páginas sucesivas.

Los Legados pontificios en su justo afán de aquilatar conceptos en orden al Decreto sobre Sagrada Escritura, requirieron el parecer de los teólogos menores reunidos el 20 de febrero extraconciliarmente sobre problemas ya discutidos o en vías de estudio. La idea no era nueva del todo: se la había apuntado en la congregación del 15 de febrero, cuando ante lo difícil de un acuerdo sobre si debían o no discutirse razones en pro y en contra de la determinación de los libros canónicos, la mayoría de los votos orientó la discusión en el sentido de disputa de carácter privado entre los Padres o los teólogos (51). De éstos, "Plures collaudarunt quemdam condecentem modum discutiendi rationes" (52), y Castro lo hizo en una disertación sobre la carta a los Hebreos, cuya autenticidad y canonicidad defendió casi a modo de apéndice contra Lutero, amplia y tajantemente contra Cayetano, como queriendo borrar el tono conciliatorio del discurso de Seripando (53).

(50) *Conc. Trid.*, I, 484; V, 11.
(51) *Conc. Trid.*, I, 32-30; 480-481; V, 9.
(52) *Conc. Trid.*, I, 435; 487; V, 11.
(53) Puede verse esa disertación en *Conc. Trid.*, XII, 483-496; la de Alfonso de Castro, en las p. 497-506.

DOS DISERTACIONES TRIDENTINAS DE CASTRO ATRIBUIDAS AL OBISPO DE MOTULA

Para Lutero y los llamados Alogianos reservó Castro otra de sus afortunadas intervenciones, que *V. Schweitzer* ha publicado en el tomo XII de la Goerresiana. De las cuatro disertaciones de los teólogos allí recogidas a propósito de los libros canónicos, es la primera de Fr. Juan Calvo, General de los Franciscanos; la segunda, de Fr. Jerónimo Seripando, General de los Ermitaños de San Agustín; la tercera, de Fr. Alfonso de Castro. Siguiendo el Cod. Vat. 6163, f. 263, creo—dice *Schweitzer*—deber atribuirse la cuarta disertación al Obispo de Mótula, Angel Pascual, O. P. A tal opinión salen al paso argumentos que parecen inclinar la decisión sobre la paternidad de dicho tratado teológico-escriturístico en favor de Alfonso de Castro.

En el libro XIII de su *Adversus haereses* escoge y desarrolla el franciscano, bajo el título "Scriptura Sacra", una serie de herejías "quae ex canone librorum ab Ecclesia recepto aliquos reiiciunt libros velut apocryphos et nullius auctoritatis". He aquí el orden que en la exposición se sigue (54):

"Prima quae totum vetus Testamentum negat (Carpoerates, Cerdon Manichaei, etc.).

Secunda non recipit libros Machabeorum (Lutherus).

Tertia quae Evangelia Sacra reiicit (Cerdon, Marcion).

Quarta quae ex omnibus quatuor Evangeliis, solum recipit evangelium Mathaei (Cerinthus, Ebion).

Quinta quae Actus Apostolorum non recipit (Cerinthus, Severus).

Sexta quae omnes Pauli epistolas docet nullius esse momenti (Ebion, Severus, etc.).

Septima non recipit epistolam Jacobi (Lutherus).

Octava non recipit Joannis Evangelium nec illius Apocalypsim (Alogiani).

Si comparamos la exposición que de estas herejías hace Castro en su obra *Adversus haereses* con la disertación atribuída por *Schweitzer* al Obispo de Mótula, nos encontramos con que esta última no es en su primera parte sino un fragmento de la doctrina desarrollada por Castro más ampliamente en el apartado "Scriptura Sacra". Lo expuesto contra Lutero en la segunda y séptima herejías como defensa de la canonicidad de los libros de los Macabeos y de la carta de

(54) *Adversus haereses*, l. XIII, p. 820-824.

Santiago, y en la octava contra los Alogianos en favor del Evangelio de San Juan y su Apocalipsis, se repite en el tratado tridentino "De libris canonicis" con los mismos argumentos, las mismas citas de Padres, alguna vez más extensas, el mismo orden y, salvo rarísima excepción, las mismas palabras.

La disertación publicada por *Schweitzer* tiene una segunda parte, donde, en apoyo de la lista total de los libros canónicos, se acumulan testimonios de los Padres recogidos por Eusebio. Paralelo a este catálogo de citas hay en el apartado "Scriptura Sacra" del *Adversus haereses* un solo párrafo de recopilación. "Adversus omnes has haereses—concluye Castro—quae ex catalogo sacrorum librorum aliquem librum aufferre conantur non est opus nunc disputare, quoniam illa quae supra in libro I, cap. II diximus, sufficiunt ad omnes has haereses reffellendas. Ibi enim adduximus aliqua Concilia, videlicet Laodicenum, et Carthaginense tertium, ex quibus constat omnes hos libros quos modo narravimus fuisse a variis haereticis reiectos, esse ex canone Sacrae Scripturae".

Esta diferencia en cuanto a la segunda parte entre el documento tridentino y el capítulo del "Adversus haereses" no niega necesariamente la identidad de autor para ambos escritos, principalmente si se tiene en cuenta lo indicado sobre la primera parte. En ésta forzosamente se ha de reconocer la huella de un solo autor: o del de Mótula o de Castro. Si anteriormente a Trento el Obispo de Mótula hubiese escrito sobre el tema, después desarrollado en el Concilio, podría creérsele a él autor del estudio y tenérsele a Alfonso de Castro como un pobre plagiario, falto de nobleza. Sin embargo, como por una parte no existe indicio alguno de que el Obispo de Mótula escribiese algo (55), y por otra publicaba Castro con anterioridad al Concilio el capítulo "Scriptura Sacra" de su *Adversus haereses,* la hipótesis de plagio en Castro aparece falta de apoyo. Hay por lo tanto que elegir entre estos dos términos: o poner en labios del Prelado italiano en presencia de su mismo autor, el teólogo franciscano, la disertación "de libris canonicis", o, reconociendo error de informador o de copista, hacérsela pronunciar al propio Castro. Es, pues, o un discurso nuevo del franciscano, o quizás más bien una continuación de la inmediata anterior defensa de la carta a los Hebreos, con cuyo final antiluterano lógica y natural-

(55) En ninguna parte he encontrado alusión alguna a escritos del de Mótula, a quien, por otro lado, sus intervenciones en los debates conciliares y algunos testimonios de los Legados suponen obispo docto.

mente enlaza la refutación de las también herejías de Lutero, segunda y séptima.

Castro acudió al Concilio con mucho adelantado. En su obra *Adversus haereses* había aquilatado conceptos, expuesto doctrinas, ultimado en sus más mínimos detalles el ataque y la defensa de los puntos más discutidos. Sus intervenciones conciliares en materia de introducción a la Escritura son prolongación natural y muchas veces simple traslado de las páginas contenidas en el libro I del *Adversus haereses*. Con pleno sentido católico había adelantado soluciones a problemas definitivamente resueltos en Trento. De este modo, en las ediciones postridentinas de su obra hace sin violencia alguna el entronque de su doctrina con las decisiones conciliares mediante las fórmulas: "Denique ut huic negotio finem imponamus, Concilium Tridentinum..., me praesente..." "Denique ad completam huius sententiae confirmationem accessit Concilium Tridentinum... me praesente..." (56).

La reunión extraconciliar de los teólogos menores el 20 de febrero surtió su efecto. Su parecer inclinó definitivamente a los Padres en las congregaciones particulares del 23 hacia la recepción de las Tradiciones apostólicas juntamente con los libros canónicos y dió un paso hacia la redacción de un solo común decreto (57). En este particular el voto de Castro, en representación de Pacheco, introduce de nuevo el elemento "auctoritas Ecclesiae", y propone concretamente la siguiente fórmula que, recogida íntegramente en las actas (58), se refleja con toda claridad en el espíritu y en las frases mismas del decreto definitivo: "Ultra autem sacros libros nonnulla in ecclesia Dei habemus, quae scripta non sunt, sed ipsius ecclesiae auctoritate observantur, cui Ecclesiae ab Apostolis tradita sunt et per manus ad nos usque devenerunt" (59).

Por la unión íntima que ya de por sí tienen Escritura y Tradición, y por su idéntico alcance dogmático definitivamente reconocido en el decreto tridentino de 8 de abril de 1546, creo no debe pasarse por alto la marcha conciliar en una materia en cuya discusión y feliz desenlace no es difícil reconocer la huella bien marcada de Alfonso de Castro.

Ya en su *Adversus haereses* había cerrado el capítulo primero de su libro I con estas palabras: "Fides autem catho-

(56) *Adversus haereses*, c. II, fol. 4-5; c. V, fol. 12; ... Antuerpiae, 1556.

(57) *Conc. Trid.*, I, 435; 489-491; V, 13.

(58) MASSARELLI, en su tercer Diario, *Conc. Trid.*, I, 491, da la fórmula abreviada.

(59) *Conc. Trid.*, I, 491; V, 14.

lica, quam indubie tenere oportet, est ea quam Sacrae litterae produnt. Et non solum haec, sed quidquid (etiam sine sacris litteris) sancta mater Ecclesia universali traditione nobis credendum proponit" (60). Dos tesis cuyo desarrollo nos lo ofrecerá muy pronto la obra de Castro... De ellas nos interesa ahora la segunda enunciada en el capítulo V bajo el epígrafe "Quod aliqua sunt, quibus ex universalis ecclesiae definitione fides integra adhibenda est, etiam si expressis sacrae scripturae testimoniis non valeant comprobari" (61).

En la exposición de su tesis parte Castro de un hecho de experiencia y de una afirmación: los herejes toman a risa la Tradición de la Iglesia universal, siendo así que muchos de sus errores sólo con ella y no con la Escritura pueden refutarse. "Ideo—concluye—hoc iacendum est solidissimum fundamentum, quo tamquam firmissimo praesidio adversus haereticos saepissime in posterum nos munire oportebit: Universalis ecclesiae traditiones aut definitiones in his quae fidem spectant etiam si aperta scriptura in earum comprobationem desit, non minoris sunt auctoritatis quam ipsa Sacra Scriptura".

Con las mismas ideas y en gran parte con las mismas palabras ha tejido una especie de exordio a su disertación el autor del tratado "De Traditionibus", coleccionado también en el tomo XII de la Goerresiana (62). De nuevo *V. Schweitzer* ha atribuído esta disertación al Obispo de Mótula, y de nuevo argumentos al parecer sólidos se esfuerzan por concentrar su luz sobre Alfonso de Castro. Si comparamos, en efecto, la primera parte del capítulo V indicado, con la disertación tridentina, la identidad hasta las últimas partículas es absoluta. Sólo cuando en una ocasión, siguiendo el códice vaticano, Schweitzer ha transcrito "nec tamen ita scis binam (sic) illam esse divinam", se apunta la diferencia con la auténtica lectura "nec tamen... vocem... illam..." del *Adversus haereses*.

Nos encontramos ante un caso idéntico al antes discutido y no es necesario repetir pruebas. Castro pronunció a modo de discurso en una de las reuniones de los teólogos la primera parte de uno de los capítulos de su *Adversus haereses*. Es extraño que omitiese la segunda parte, en la que recoge textos de la Escritura y de los Padres. ¿Sería del todo improbable el reconocerla en la trama de nuevos testimonios bíblicos

(60) *Adv. haeres.*, c. I, p. 12.
(61) *Advers. haeres.*, c. V, p. 33-40.
(62) *Conc. Trid.*, XII, 524-526.

y patrísticos con que se teje el tratado que a continuación publica *Schweitzer* como de autor desconocido? (63.)

En el trabajo de Fr. B. Oromí recientemente publicado en *Verdad y Vida,* ni se tocan siquiera estos dos casos suficientemente claros a lo que ha podido verse. Sin embargo, se atribuye con probabilidad a Castro el tratado de *Traditionibus Ecclesiae* que *V. Schweitzer* sólo con duda atribuye a Claudio Jayo (63 bis). La igualdad entre dicho tratado y el cap. V, l. I del *Adver. haeres.,* en la cita de textos evangélicos, de San Agustín y de algunas tradiciones sirven de apoyo a Fr. B. Oromí. Teniendo en cuenta, por una parte, que el tratado atribuído a C. Jayo se encuentra en el Cod. Vat. lat. 6163, en el folio inmediatamente anterior a aquel en que da comienzo el tratado *De traditionibus* de Alfonso de Castro, hasta ahora atribuído al de Mótula; y por otra que comienza este último tratado con la expresión "et quia", como indicando continuación en el desarrollo de la materia, la probabilidad en favor de la paternidad de Castro señalada por F. B. Oromí aparece más firme y hasta con ciertos visos de certeza. En este caso, mientras el tratado *De traditionibus* atribuído al Obispo de Mótula repite la primera parte del libro I, c. 5 del *Advers. haeres,.* el atribuído a C. Cayo equivaldría a la segunda parte de dicho capítulo.

ANTICIPO DE LA DOCTRINA DE TRENTO

Del golpe de vista Escritura-Tradición Castro ha deducido el principio general: "Universalis Ecclesiae traditiones in his quae ad fidem spectant, etiam si aperta scriptura in earum comprobationem desit non minoris sunt auctoritatis quam ipsa sacra Scriptura". Dos elementos que dieron juego a las discusiones conciliares (64) nos interesan en estas palabras del franciscano: "traditiones... in his quae ad fidem spectant" y "non minoris sunt auctoritatis quam sacra Scriptura".

No fué tarea fácil a los Padres del Concilio el precisar el alcance de la clásica expresión "Tradiciones Apostólicas". Para llegar al "necnon traditiones ipsas tum ad fidem, tum ad mores pertinentes" del decreto definitivo, hubo de preceder

(63) *Conc. Trid.,* XII, 526-528.

(63 bis) *Conc. Trid.* XII, 522-524.

(64) No es de este lugar seguirlos paso a paso. No hace mucho, R. Criado, en un estudio general de la labor tridentina sobre la Escritura, ha reflejado fiel y atinadamente la marcha y desenlace del Concilio en esta materia de Escritura-Tradición. Véase *Razón y Fe* (1945).

un trabajo a fondo de deslinde de conceptos, sabiamente enfocado por Del Monte y Cervini (65), y al que algunos de los teólogos (66) tanto contribuyeron. Castro en el desarrollo de su "in his quae ad fidem spectant" parece reducirlo todo, aun los ritos y ceremonias, a Tradiciones divino-apostólicas; más tarde abordará de nuevo el tema y limitará los campos señalando el suyo propio a las tradiciones eclesiásticas y usos religiosos" (67).

En cuanto al "non minoris sunt auctoritatis quam sacra Scriptura" con que Castro iguala Libros Sagrados y Tradiciones Apostólicas, no hay duda que bajo diverso aspecto refleja la misma realidad que el tridentino "pari pietatis affectu ac reverentia". Apunta esta expresión por vez primera en la congregación general del 15 de febrero frente a la pretendida distinción de los libros sagrados (68) y abarcando más tarde Escritura y Tradición, descansa el 7 de abril sobre el *placet* unánime de los Padres (69) en que vino al fin a desembocar la votación favorable del 1 de abril (70), oportunamente recordada por Pacheco cuando en una de las congregaciones particulares del día 6 Cervini presentó el decreto sin la célebre expresión (71).

Como conclusión de esta materia no estará fuera de propósito recordar las palabras con que Alfonso de Castro, en el estudiado capítulo V del libro I de su *Adversus haereses*, preludia el tridentino "oretenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in Ecclesia catholica conservatas". No hay duda—afirma—que a las tradiciones y definiciones de la universal iglesia se debe la misma fe que a las sagradas Escrituras: "cum illius linguam aeque nunc moveat Spiritus Sanctus in locutione earum rerum in quibus nostra salus pendet, sicut olim movit manus scriptorum ad scripturas sacras scribendas" (72). Y cerrando todo el capítulo con-

(65) *Conc. Trid.*, I, 33-35; 493-497; V, 14, 18-21.

(66) Véase, por ejemplo, en *Conc. Trid.*, XII, 517-528 la aportación de Seripando, Jayo, Castro y otros.

(67) *Adv. haer.*, l. VI, "Ecclesia", p. 409-416.

(68) *Conc. Trid.*, V, 10.

(69) *Conc. Trid.*, V, 83.

(70) *Conc. Trid.*, V, 53. He aquí la votación: Par pietatis affectus, 33; similis pietatis affectus, 11; Reverentia debeatur, 3; Dubii, 3; Nihil placet, 2. Todavía en la congregación general del día 5 se levantaron algunas voces en contra. Véase *Conc. Trid.*, V, 69-72.

(71) *Conc. Trid.*, V, 76.

(72) *Adv. haer.*, 37. De modo semejante en *De iusta haereticorum punitione*, fol. 12, escribe: "Nam sicut Deus Spiritu suo divino afflavit

cluye: "...alia per sola verba ab uno in alterum per tot saecula transfussa retinuit; cui illud regii prophetae alludere videtur: Sicut unguentum in capite, quod descendit in barbam, barbam Aaron, et in oram vestimenti eius. Ita ut a Christo capite in Apostolos transmissa verba sint iterum ab ipsis Apostolis in vestimenta effussa, usque in oram vertimenti, id est in finem usque Ecclesiae, quae tunica est inconsutilis, quam haeretici scindere conantur" (73).

CASTRO EN LA COMISION DE ABUSOS Y REMEDIOS EN MATERIA BIBLICA

Intimamente ligado con la cuestión del Canon escriturístico, se nos presenta desde un principio en Trento el problema de los abusos en materia bíblica. A partir de la primera congregación general de 8 de febrero, con que se abre la sesión cuarta, todas las congregaciones generales y particulares (74) dedican a dicho problema un recuerdo, que desde el 1 de marzo llenará una serie de sesiones conciliares.

En ésta, que pudiéramos considerar como la segunda etapa bíblica del Concilio, la actividad de Pacheco fué intensa. Suena su voz por primera vez en la congregación general de 5 de marzo para expresar su parecer sobre la elección de los diputados que, conforme a la opinión de la mayor parte de los asistentes a las congregaciones particulares del 1 de marzo (75), estudien los abusos en materia de Escritura. Su voto lleva el sello de lo independiente y personal. "Card. Giennensis—escribe Severolo—dixit suo iudicio nominados esse aliquos, qui in priori deputatione non fuissent nominati (76),

---

Evangelistas, aut alios sacros scriptores, cum aliquid scripserunt, ita afflat Ecclesiam eodem spiritu cum aliquid illa nobis loquitur".

(73) *Adv. haer.*, 40. Véase la misma idea en *De iusta haeret. punitione*, fol. 12. De nuevo en el cap. IV, lib. I de esta obra desarrolla Castro gran parte de las ideas hasta ahora estudiadas por nosotros en su *Advers. haeres.*

(74) *Conc. Trid.*, I, 30-35, 435, 478-493; V, 5-21.

(75) *Conc. Trid.*, I, 506-507; V, 26-27.

(76) Se refiere Pacheco a los Padres elegidos el 26 de febrero para la redacción del decreto sobre los Libros canónicos y las Tradiciones. De ellos dice Massarelli—*Conc. Trid.*, I, 496-497—: "Ad ipsum autem decretum conficiendum duo ex qualibet classe nominati sunt, videlicet ex classe Rvdi. D. Card. de Monte archiepiscopi Turritanus et Materanus; ex classe Rmi. D. Card. S. Crucis Feltrensis et Bellicastrensis...; ex classe Rmi. D. Card. Poli Armacanus et Pacensis". Véase también *Conc. Trid.*, I, 33-35, 435; V, 13-21. Massarelli, a continuación de las palabras

et debere addi aliquos extra congregationem, ut etiam eorum, qui de corpore concilii non sunt, ratio haberi videretur. Nominavit autem archiepiscopum Aquensem et cum eo aliquos ex congregatione, duos autem extra congregationem" (77).

El parecer de Pacheco en favor de los extracongresistas, o extra gremium—como se expresaban los Legados en su carta a Farnesio al dar cuenta de los elegidos—(78), agradó a los Padres. El mismo día 5 se señaló a Ambrosio Catarino, Alfonso de Castro y Ricardo Cenomano como cooperadores de los Padres deputados para la redacción del decreto sobre abusos en materia de Escritura (79). Como de estos tres venerables maestros de sagrada teología, Ambrosio Catarino era desde un principio admitido como asistente ordinario a las congregaciones particulares presididas por el Cardenal Del Monte (80), fueron dos, en conformidad con lo insinuado por Pacheco, los teólogos extraconciliares elegidos en aquella ocasión por los Padres. Cómo se llegó a la elección de Castro ni el mismo Massarelli lo dice, aun cuando escribe en esta ocasión: "Rmus. autem Card. de Monte Bituntinum episcopum et Fr. Ambrosium Catherinum Senensem, necnon Fr. Riccardum Cenomanum, theologum parisiensem, aliis addidit" (81). No sería sin embargo improbable que los nombres de Castro y Cenomano, su teólogo el primero y altamente estimado por

---

antes transcritas, añade: "Horum autem deputatio post huius decreti confectionem expiret, ut in aliis decretis conficiendis labor et honor inter caeteros Dominos dividatur". ¿Habrá que ver en esta observación un adelanto de la hecha ya por Pacheco el 5 de marzo?

(77) *Conc. Trid.*, I. 35. Massarelli, en su tercer Diario—*Conc. Trid.*, I. 509—, concreta más el parecer de Pacheco cuando escribe: "Card. Geennensis hos nominavit: Rmum. D. archiepiscopum Aquensem, et episcopos Senogalliensem, Fanensem, Castellimaris, Feltrensem et Astoricensem...". A éstos añadieron los legados otros tres: los obispos de Cava y Bitonto y Seripando. Véase *Conc. Trid.*, I, 36, 435-436. También el Cardenal del Monte se inclina a que la elección recaiga sobre Padres distintos de los escogidos para la redacción del primer decreto, porque de ese modo se dividirían por igual las cargas entre los Padres.

(78) *Conc. Trid.*, X, 411.

(79) *Conc. Trid.*, I, 36, 436; V, 28.

(80) *Conc. Trid.*, I. 489. De este modo el primer legado del Concilio daba las primeras muestras de estimación y agradecimiento a su antiguo profesor de Derecho. Ya Papa, con el nombre de Julio III, nombrará a Catarino obispo de Minori desde 27 de agosto de 1546, arzobispo de Conza el 3 de junio de 1552, y le llamará a Roma para conferirle la sagrada púrpura. Catarino murió en el viaje el 8 de noviembre de 1553. Véase *Conc. Trid.*, I, 187, nota 2.

(81) *Conc. Trid.*, I, 509.

el de Jaén el segundo (82), sonasen en labios de Pacheco a continuación de su innovador "nominavit... duos autem extra congregationem". De este modo el hecho de la elección de teólogos extraconciliares, en número de dos y concretada en los nombres de Castro y Cenomano, se debería a la iniciativa del Cardenal de Jaén (83).

Una vez más Alfonso de Castro va a entrar en escena bajo la tutela y admiración de Pacheco. La actividad del de Jaén en la discusión de los abusos escriturísticos se desarrolla siguiendo la dirección trazada por el franciscano. Cuando en la congregación general del 17 de marzo se leyeron los abusos y remedios, recogidos por los Padres y teólogos deputados para ello, observó Pacheco: "Animadvertant deputati ad colligendos abusus circa translationes bibliorum in linguam maternam quia solet haec saepius nonnulla scandala parere: itemque videtur providendum ne deinceps bibliorum tan variae interpretationes hactenus editae et depravatae relinquantur in manibus hominum" (84).

Nos interesa descubrir hasta dónde la doctrina de Castro pudo influir en el modo de ver de Pacheco frente al problema de las traducciones e interpretación bíblica. El influjo del franciscano ya se adivina en aquella especie de paso atrás con que el de Jaén, ante la posición de Madruzzo, suaviza su observación sobre los malos efectos de las traducciones. En aquel dato histórico invocado por Pacheco "sciebam hac de re aliquando in Hispania latas et observatas leges, quas Paulus II confirmasset" se reflejan las palabras de Castro "quapropter laudandum merito venit edictum illustrissimorum catholicorumque Hispaniae regum, Ferdinandi videlicet eiusque consortis Elisabethae, quo sub gravissimis poenis prohibuerunt ne quis sacras litteras in linguam vulgarem transferrent, aut ab alio translatas quoquo pacto retineret" (85). En cuanto a la actuación de Castro en el problema de las

---

(82) Véase el testimonio que Pacheco da de Cenomano en *Conc. Trid.*, I, 489.

(83) Ya vimos cómo ante las dificultades surgidas en la cuestión de los libros canónicos y la tradición se acudió a los teólogos. Hoy, Pacheco, que con del Monte y Madruzzo aprobó tal intervención de los teólogos menores, abre a éstos campo más amplio.

(84) *Conc. Trid.*, I, 37. Véase también I, 38, 514; V, 30-31. J. Enciso ha recogido en Estudios Bíblicos, 1944, 523-529, toda la serie de incidentes a que dió lugar esta intervención de Pacheco, tan mal recibida y fuertemente opugnada por Madruzzo.

(85) *Conc. Trid.*, I, 38; V, 31. *Advers. haeres,* 104-105.

traducciones, no puede dudarse de lo importante de su influjo en la congregación de los teólogos de 9 de marzo.

Mientras Massarelli en el tercero de sus diarios se contenta con afirmar "quem articulum—an libri sacri materna lingua traduci et imprimi debeant—difusse fr. Alphonsus de Castro disseruit" (86), en las actas del Concilio se habla de "disseruit eleganter F. Alphonsus de Castro" (87), y en el discurso que Schweitzer atribuye al General de los Carmelitas se lee: "Quoad secundum abusum, scilicet de traductione Sacrae Scripturae in linguam vernaculam, paucis me absolvam, quod non me latet R. magistrum Alphonsum de Castro et in libro quem edidit contra omnes haereses et nunc post theologorum congregationem nuper factam, materiam hanc et radicitus et medullitus absolvisse" (88).

UNA DISERTACION SOBRE LAS TRADUCCIONES DE LA BIBLIA EN LENGUA VULGAR

Después de juicio tan laudatorio era de esperar que Schweitzer hubiese publicado el discurso de Castro contra las traducciones de los libros sagrados en lengua vulgar, como contrapeso al menos a los tratados de Madruzzo y Herveto, partidarios de las traducciones (89). Así lo esperaba también E. Ehses, cuando, aludiendo a las disertaciones, sin fecha ni autor sobre puntos de Escritura y Tradición conservadas en el Códice Vaticano Ottob. lat. 620, escribía: "Excipio illas quae habentur f. 78-81 et hoc modo incipiunt: "Ut morem geram Rmis. et Illmis, Dbus. Vris., ea quae viva voce in theologorum congregatione dixi, in scriptis affero". Nam cum ibi disseratur de scripturae sacrae editione et de eiusdem traductione in vernaculam linguam, non dubitari potest quin Alphonsus de Castro, qui teste Massarello die 9 martii eleganter de hac materia locutus est, postea sententiam suam in scriptis dederit. Totum tamen volumen ad tractatus concilii reiicimus, quorum editor res praecipuas eliget auctoresque reliquarum quoque sententiarum eruere conabitur" (90).

V. Schweitzer ha publicado de hecho esta disertación a que se refiere Ehses, pero siguiendo el Cód. Vatic. 6163 f. 26^{r} ha

(86) *Conc. Trid.*, I, 510.
(87) *Conc. Trid.*, V, 28.
(88) *Conc. Trid.*, XII, 511.
(89) *Conc. Trid.*, XII, 528-536.
(90) *Conc. Trid.*, V, 28, nota 2.

creído deber atribuírsela no a Castro, de quien se hace mención en la segunda parte del tratado, sino al General de los Carmelitas, Nicolás Audeto, a cuyo voto en la congregación general de 1 de abril de 1546 alude (91). A propósito de esta opinión de Schweitzer llamemos la atención sobre las palabras que sirven de introducción al tratado que estudiamos. "Ut morem gererem Rmis. et Illmis. DD. Vestris—escribe el disertante—, ea quae viva voce in theologorum congregatione dixi, in scriptis affero". Alude, por lo tanto, el autor del escrito a su intervención en alguna de las dos congregaciones de teólogos celebradas el 8 y 9 de marzo. Ahora bien, ¿intervino, o al menos asistió, el General de los Carmelitas a alguna de dichas congregaciones? Las Actas del Concilio nos dicen: "Theologi autem ii ferme fuerunt, qui superius 20 februarii nominantur" (92), y entre los teólogos asistentes a la congregación del 20 de febrero no aparece el General de los Carmelitas (93). Tampoco Massarelli, que en su tercer diario habla de muchos prelados (94) asistentes a las congregaciones de los teólogos del 8 y 9 de marzo, incluye entre los que allí enumera al General de los Carmelitas, que aun de haber asistido lo haría como Padre y no interviniendo con los teólogos. "Nullum tamen verbum — escribe Massarelli hablando de la congregación del día 8 — a praelatis in dicto consessu factum est—y eso que entre ellos había algunos de los encargados de recoger los abusos—sed totum negotium DD. theologis condonabatur" (95). Esto era precisamente lo pretendido por los Legados al decidirse por vez primera el 19 de febrero a llamar para el día siguiente "omnes theologos qui sunt in hac civitate, demptis generalibus et aliis, qui congregationibus interesse volent, cum eisque rem hanc conferre corumque opinones audire" (96).

¿Se sigue de aquí que sea Alfonso de Castro el autor del tratado recogido por Schweitzer? Examinemos ante todo las

---

(91) *Conc. Trid.*, XII. 509, nota 4. La disertación está contenida en las p. 509-512.

(92) *Conc. Trid.*, V, 28.

(93) Véase nota 42.

(94) Escribendo sobre la congregación de los teólogos del 8 de marzo dice Massarelli: "Cui tamen congregationi interfuerunt quamplures praelati, videlicet archiepiscopi Aquensis, Turritanus, et Armacanus, et episcopi S. Marci, Siracusanus, Pacensis, Caprulensis, Bituntinus, Bertinorensis, Aquinas, Clodiensis et Bergomensis". Y más vagamente sobre el día 9: "Cui quidem congregationi, ut hesternae, plurimi praelati interfuerunt". *Conc. Trid.*, I, 510.

(95) *Conc. Trid.*, I, 510.

(96) *Conc. Trid.*, I, 486.

ideas allí desarrolladas. Es la primera parte de la disertación una defensa de la Vulgata frente a dos grupos de enemigos. Persuadido el primero de ellos "traductionem nostram... esse dubiam, obscuram, solecismis et barbarismis plenam atque a suo fonte deviam", aboga por el recurso a los códices hebreos y griegos "ut emendetur et nova veraque editio in lucem prodeat". El segundo afirma "editionem 72 interpretum solam fuisse bonam". Resumen de su estudio de ataque y constructivo, escribe el autor: "Ex dictis concludo: editionem latinam, qua nunc utitur Ecclesia, ab omnibus esse amplectendam et a sacrosancto concilio acceptandam et corroborandam, facta tamen aliqua correctione, ubi vitio scriptorum aliquid est immutatum" (97).

Nada que se relacione con esta materia he podido encontrar en las obras de Castro. Sería, por lo tanto, un fenómeno, cuya explicación habría que buscar, el que sólo esta vez no hubiese correspondencia entre las intervenciones en Trento del ilustre franciscano y la doctrina expuesta en sus libros. Adelantándose al Concilio y apoyándose después en sus decisiones, Alfonso de Castro nos ha dado en sus escritos cuanto en Trento ofreció en ayuda de las decisiones conciliares (98). Pero, por otra parte, no deja de ser extraño el absoluto silencio de Castro en una cuestión a la que Pacheco dió tanta vida con toques de llamada propios. En la congregación general de 17 de marzo se presentó a los Padres una lista de cuatro abusos, con sus remedios respectivos, fruto de los trabajos llevados a cabo por la comisión. He aquí el texto de lo que por ahora nos interesa:

"Primus abusus est habere varias editiones sacrae scripturae et illis velle uti pro authenticis in publicis lectionibus, disputationibus, expositionibus et praedicationibus."

"Remedium est habere unicam tantum editionem, veterem scilicet et vulgatam, qua omnes utantur pro authentica in publicis lectionibus, disputationibus, expositionibus et praedicationibus, et quod nemo illam reiicere audeat aut illi contradicere: non detrahendo tamen auctoritati purae et verae interpretationi septuaginta interpretum, qua nonnumquam usi

(97) *Conc. Trid.*, XII, 409-411.

(98) Lo hemos ido comprobando a traves de estas páginas, y se pueden completar los datos respecto a las siguientes actividades de Castro en Trento con sólo comparar las intervenciones del franciscano reseñadas en las Actas y Diarios del Concilio con los tratados por él desarrollados en su *Advers. haer.*, bajo los títulos de "fides", "Missa", "Ordo", "peccatum", "opera".

sunt apostoli, neque reiiciendo alias editiones, quatenus authenticae illius intelligentiam iuvant" (99).

Cuando por primera vez oyó Pacheco de labios de De Aix la lista de los abusos y sus remedios, redactada por la comisión, le hirió sobre todo el que no se hablase de las traducciones en lengua vulgar (100); pero en la agitada congregación general del 1 de abril reaccionó vivamente ante el remedio para él sin eficacia con que quería desterrarse el primero de los abusos. "Remedium primum—dijo Pacheco—videtur contradicere, quia licet unam recipiant, alias non reiiciunt" (101). No le convencieron las razones del Obispo de Fano, y en la congregación de 3 de abril volvió a proponer un modo más radical de cortar el abuso. Su intención era manifiesta: poner de una vez a salvo la autenticidad de la Vulgata, que es lo que en definitiva, pero con tono más suave que el de Pacheco, concluía el autor de nuestro tratado, cuyas últimas palabras "facta tamen aliqua correctione, ubi vitio scriptorum aliquid est immutatum" tan bien se hermanan con aquella observación de Pacheco al remedio del segundo abuso: "Sed ante omnia desidero, ne recipiatur biblia, nisi optime prius expolita et ad normam veterum exemplarium emendata" (102). Alfonso de Castro, como miembro de la comisión, no podía permanecer ajeno a problema tan candente; hubo necesariamente de estudiarlo a fondo y tratar de él con Pacheco. Sin embargo, mientras documentos nuevos no hagan más luz, la primera parte del tratado en

---

(99) *Conc. Trid.*, V, 29-30.

(100) *Conc. Trid.*, I, 37-38, 514; V, 30-31. Antes, en la Congregación General de 1.º de marzo, el propio Arzobispo de Aix había expresado su propia opinión sobre la materia, muy afín a la de Pacheco. Quizás por eso éste le señaló como jefe de la comisión, quedando después extrañado de que los Padres y teólogos presididos por el de Aix no hubiesen oficialmente presentado como abuso a la discusión de los Padres conciliares las traducciones de la Biblia en lengua vulgar.

(101) *Conc. Trid.*, V, 50. Véase también I, 41-42.

(102) He aquí las palabras de Pacheco, según Severolo: "Plura sunt, quae in hac abusuum collectione me offendunt, et imprimis mihi videtur, quod recipere hanc vulgatam editionem pro authentica et non reiicere alias sit nihil agere. Propterea desidero, ut omnes aliae editiones et translationes, etiam illa LXX interpretum reiiciantur omnino, maxime autem reiiciantur illae, quae ab haereticis translatae fuerunt". En las actas hay variedad en punto a la traducción de los LXX. Dice Pacheco: "70 non reiiciatur. Bene". Entrando después en el remedio del segundo abuso, propone que antes de admitirla se corrija la Vulgata. Son las últimas palabras del autor de nuestro tratado en su primera parte. *Con. Trid.*, I, 42; V, 59; XII, 511.

cuestión no podrá con plena franqueza ser sacado del anonimato.

En cuanto a la traducción de la Sagrada Escritura en lengua vulgar, el autor del tratado apenas si en una brevísima segunda parte toca la materia "quod non me latet — dice — R. magistrum Alphonsum de Castro et in libro quem edidit contra omnes haereses et nunc post theologorum congregationem nuper factam, materiam hanc et radicitus et medullitus adsolvisse". Y como conclusión de esta segunda parte—y creo que con palabras del mismo Castro—(103) transcribe la censura con que la Universidad de París enjuicia la posición de Erasmo frente a las traducciones de la Biblia.

POSICION PRETRIDENTINA DE CASTRO FRENTE A LAS TRADUCCIONES DE LA BIBLIA EN LENGUA VULGAR

Es ésta una materia en que Pacheco se mueve por regiones ya antes del Concilio exploradas por Castro. La actitud del franciscano, que se revela intransigente a través de una gran parte del cap. XIII, lib. I de su *Adversus haereses* (104), repercute con recia tonalidad en las intervenciones del Cardenal de Jaén. Como Castro, arranca Pacheco de un principio tímidamente insinuado en la congregación general del 17 de marzo (105), pero que cinco días más tarde presenta a Massarelli en toda su crudeza. Bajo la impresión del desacuerdo radical ruidosamente exteriorizado el día 17 entre Pacheco y Madruzzo en materia de traducciones, quisieron los Legados soslayar cuestión tan espinosa. Por medio de su secretario sometieron a la consideración de Pacheco entre los puntos que habían de tratarse en las próximas congregaciones particulares el siguiente: "Examinare articulum de libris convertendis in linguam maternam, utrum sit proponendus vel dimittendus causa tollendi dissenssiones inter patres" (106). Ante la inclinación por la negativa de parte de los Legados, Pacheco exclama: "Et sacra ista synodus cum nunc de abusibus scripturarum sermonem habeat articulum hunc relinquet indecisum? Consideret parumper unusquisque, unde potissimum tot haereses in orbe christiano ortae fuerint. Nulla

(103) *De iusta haereticorum punitione*, f. 213. Salmanticae, 1547.
(104) Páginas 103-109.
(105) *Conc. Trid.*, I, 37-38. Véase también I, 514; V, 30-31.
(106) Véase la posición encontrada de Madruzzo y Pacheco en *Concilium Trid.*, I, 37-38, 42, 514; V, 30-31, 51.

quidem alia ex causa id evenisse comperiet, quam ex versione librorum sacrorum in vernaculam limguam". Al fin, el modesto "quia solet haec saepius nonnulla scandala parere" del 17 de marzo corre paralelo al frontal ataque de Castro: "Tertia demum haeresum parens et origo est sacrarum litterarum in linguam vulgarem translatio" (107).

Fué en esta entrevista con Masserelli cuando Pacheco desarrolló su punto de vista (108). Podrá discutirse su tendencia al rigor, nunca tan marcada como en Castro (109), pero no será posible poner en duda la sinceridad y nobleza de alma que revela aquel "discutiatur igitur articulus iste, et Spiritus Sancti determinationi acquiescamus, egoque imprimis, si contrarium a sancta synodo decretum fuerit, quam ipse modo sentiam, acquiescam libenter". No salió con su intento: el 1 de abril el Cardenal Del Monte cortó la intervención de Pacheco y, salvo la alusión del propio Cardenal de Jaén en la congregación general del día 3 de abril (110) ya no se volvió a hablar sobre el apasionante problema (111).

Previendo el alcance de la actitud de los Legados, Pacheco señaló el 22 de marzo una nueva dirección, por la que dar salida a su punto de vista. "Caeterum, etsi res haec—dijo a Massarelli en su entrevista—adeo difficilis, controversa et dubia inter patres esset, ut quae pars praevaleret in votis recte cognosci non valeret, posset tunc sacra synodus summum pontificem consulere, eiusque sententiae acquiescere, tum quia caput est et dominus nostrum omnium, et ad quem omnes res

---

(107) *Advers. haeres.*, l. XIII, p. 103.

(108) Véase cómo la cuenta el propio Secretario en su tercer diario, *Conc. Trid.*, I, 518-520.

(109) He aquí cómo se expresaba Pacheco ante Massarelli: "Verum ob praesentium temporum statum, quo non omnia omnibus expedire (ut ego dixeram) recte dignoscitur, posset etiam ab hac sacra synodo modus et via quaedam perquiri, qua unicuique regno et nationi bene consultum iretur, videlicet neque unum neque alterum rigorose decernere, sed qui libri in maternam linguam verti expedirent, et qui etiam prohiberi secernere. Nam neque qui affirmativam defendunt, consentient umquam Apocalypsim Joannis, epistolas Pauli praesertim ad Romanos, Ezechielem et huiusmodi Scripturae libros, qui adeo in quibusdam nobis obscuri sunt, ut ne doctores quidem consummatique theologi illos non intelligere asserere non erubescant, in manibus plebis, rusticorum et muliercularum tradi: At Proverbia Salomonis, psalmi, actus apostolorum et similes neque qui negativam asserunt, prohibebunt umquam". Con todo, Castro iba más lejos: sólo concedía, y esto bien censurada y con buenas notas, la traducción de los evangelios de las dominicas. Véase *De iusta haereticorum punit.*, fol. 214.

(110) *Conc. Trid.*, I, 44.

(111) *Conc. Trid.*, I, 42.

arduae refferri deberent, tum vero, etsi neque pontifex esset, ob suae senectutis reverentiam et in rebus ecclesiae Romanae administrandis tam longam experientiam; nempe ultra 50 annos in cardinalatu et pontificatu iam vixit, eius sententia in re tam gravi omnino petenda esset" (112).

De hecho, en el año 1559 se imprimía en Roma, por mandato de Paulo IV, un Catálogo de libros prohibidos, a cuya publicación acompañaba un decreto de la Inquisición Romana por el que sin su licencia se prohibía el poder imprimir o leer o retener traducción alguna del N. Testamento en lengua vulgar (113). A propósito de este decreto, tachado de rígido por algunos (114), escribía Pío IV a los Legados del Concilio, en carta de 14 de enero de 1562: "Sed antequam de gravioribus agatur rebus dum multorum aliorum qui venturi dicuntur, adventus spectatur: interim operae pretium esse censemus agi de re, qua multorum illaqueatae sunt conscientiae, cuius tractationem et definitionem alias a nobis ad ipsum concilium reiectam fuisse meminimus de librorum scilicet indice fel. rec. Pauli IV praedecessoris nostri tempore in hac alma Urbe edito. Proinde Circumspectio Vestra adhortari sacrum concilium poterit ad eam rem accuratius tractandam et decernendam et cum ea simul ad eos abusus, qui, quoad editionem librorum attinet, correctione egere visi fuerint, corrigendos" (115). Trece días más tarde, el 27 de enero, anunciaba el Cardenal de Mantua la decisión de abordar tema de tanta importancia, cuyo estudio había de llenar las congregaciones celebradas desde el 30 de enero hasta el 26 de febrero (116). En el decreto, que sobre la materia se publicaba el 4 de diciembre de 1563, después de ponderado el trabajo de la comisión señalada (117), se añade: "Audiens nunc huic operi ab eis extremam manum positam esse, nec tamen ob librorum varietatem et multitudinem distincte et commode possit a sancta synodo diiudicari: praecepit ut quidquid ab aliis praestitum est, Stmo. Romano Pontifici exhibeatur, ut eius iudicio atque auctoritate terminetur et evulgetur" (118).

---

(112) *Conc. Trid.*, I, 520.

(113) Sobre esta cuestión véase L. PÁSTOR, *Historia de las Papas*, XIV, 239-246. Barcelona, 1927.

(114) *Conc. Trid.*, VIII, 250, con la nota 2.

(115) *Conc. Trid.*, VIII, 279.

(116) *Conc. Trid.*, VIII, 304-358.

(117) Para todos los trabajos conciliares llevados a cabo hasta la aprobación del decreto el 4 de diciembre de 1563 véase *Conc. Trid.*, IX, 1.104, nota 1.

(118) *Conc. Trid.*, IX, 1.106.

Se llegaba al fin a lo señalado en último término por Pacheco el 22 de marzo de 1546. Pío IV, recogiendo el fruto de los Padres de Trento y, tras un nuevo examen por parte de una comisión, publicaba por la Bula "Dominici Gregis" de 24 de marzo de 1564, el Indice Tridentino (119). La regla IV trata de las traducciones de la Biblia en lengua vulgar, y basada en la experiencia de haber sido por la temeridad de los hombres, mayores los daños que los bienes, limita con la autoridad del Inquisidor o del Obispo, y el consejo del Párroco o Confesor la lectura de tales traduciones (120).

La experiencia invocada por Castro y Pacheco seguía aleccionadora. La Bula de Pío IV confirma decisiones conciliares y proclama la oportunidad de aquellas intervenciones españolas que hoy, ante el cambio de los tiempos, suenan a extravagantes. Una cosa quedará siempre en pie: el discurso de Castro que, diseñado en el cap. XIII, lib. I del *Adversus haereses*, ha llegado a nosotros tal como más tarde lo pronunció en Trento, en dos capítulos de la obra *De iusta haereticorum punitione* (121), encuentra su punto de apoyo en documentos pontificios. A pesar de la moderna legislación eclesiástica mucho más amplia, siempre se habrá de reconocer que el franciscano llegó al fondo de la cuestión en un tema cuyo planteamiento propuso años antes del Concilio con menos estrechez de la que a primera vista parece, en los siguientes términos: "Tertia demum haeresum parens et origo est sacrarum litterarum in linguam vulgarem translatio: unde evenit ut ab hominibus sine ullo personarum discrimine legantur. Ut autem convincamus hanc esse et saepe fuisse haeresum causam, illud imprimis statuere oportet, haeresim numquam ex sacris litteris, sed ex illarum perversa intelligentia oriri" (122).

---

(119) *Bullarium...* Caroli Cocquelines, tom. IV, part. II. p. 174-175. Romae, 1745.

(120) Pueden verse las reglas del Indice Tridentino, aprobadas por Pío IV, en MANSI, 33, 228-232.

(121) Creo debe admitirse que el discurso de Castro pronunciado en Trento es el que el año 1547 publicó en Salamanca en el libro III de su *De iusta haereticorum punitione*, cap. VI y VII, fol. 208-217. Sobre todo, en el cap. VII se ve claramente que atiende a la refutación de las razones propuestas en Trento por los defensores de las versiones de la Biblia. No doy un resumen de las ideas sobre la materia expuestas por Castro en *Adversus haereses* y *De iusta haereticorum punitione*, porque no hace mucho lo ha hecho detalladamente J. ENCISO en Est. Bibl., 1944, 544-552.

(122) *Adversus haereses*, 103-104.

CASTRO Y EL PROBLEMA DE LA INTERPRETACION DE LA ESCRITURA EN TRENTO

Aunque el problema de las traducciones es, o por lo menos envuelve en el fondo, otro problema, el de la interpretación, y en este sentido fué enfocado por Castro (123), fueron sin embargo, como problemas en sí distintos, discutidos y propuestos por separado. Mientras, muy a pesar de Pacheco, se impuso silencio sobre el abuso de las traducciones, el problema de la interpretación de los Sagrados Libros corrió sin tropiezos desde que el 1 de marzo lo lanzó a la discusión en una de las congregaciones particulares el Arzobispo de Aix (124). En la congregación general del 17 de marzo, el propio Arzobispo de Aix, lo propone al Concilio concretado por los Padres y teólogos miembros de la comisión, en un tercer abuso con su correspondiente remedio, cuyo contenido, aquilatados conceptos, pasó sin discusión al decreto definitivo aprobado el 8 de abril (125).

Cómo se llegó por parte de los deputados a la redacción de este tercer abuso-remedio, no es posible deducirlo de las vagas expresiones "multa quidem relatu digna in medium relata fuerunt, praesertim super illo capite, an libri sacri materna lingua traduci et imprimi debeant" con que se resumen las aportaciones de los teólogos al problema en las

(123) En tanto se opone a las traducciones en cuanto éstas, fáciles portadoras de una falsa interpretación, dan lugar a falsas inteligencias del texto sagrado.

(124) *Conc. Trid.*, V, 22.

(125) Dice así: "Tertius abusus est ut quilibet propriae prudentiae innixus non in scriptura sacra voluntatem habens, sed ad suam voluntatem scripturam sacram contorquens, in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, praetextu facilitatis verbi Dei, vel publice vel privatim eam interpretetur, contra eum sensum quem sancta mater ecclesia et unanimis consensus patrum ad hunc usque diem tenuit semper et tenet. Remedium est, ne cuipiam liceat in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium a sensu sanctae matris acclesiae, cuius est iudicare de interpretatione et sensu sacrarum scripturarum, vel etiam ab unanimi consensu patrum in sacrae scripturae interpretationibus, publice vel privatim quovis praetextu discedere, sub poenis a Sancta Synodo decernendis. *Conc. Trid.*, V, 29. Brevemente, en *Conc. Trid.*, I, 436, 514. Severolo, en *Conc. Tridentino*, I, 37, omitido este tercer abuso, ha hecho que Pacheco lo subsanase con las siguientes palabras: "Itemque videtur providendum, ne deinceps bibliorum tam variae interpretationes hactenus editae et depravatae relinquantur in manibus hominum.

Actas del Concilio y en los Diarios de Massarelli (126). Si según estos documentos en que se da cuenta de las congregaciones de teólogos de 8 y 9 de marzo fué el problema de las traducciones el núcleo central, extraordinario por su desarrollo, de las intervenciones de Castro, no puede reducirse a este solo punto la actividad del franciscano. Fuera de que no hay razón alguna para excluirle de aquel "omnes diffuse et docte loquuti sunt" con que se subraya la intervención de los teólogos en el problema de los abusos escriturísticos en general y sus remedios, algunas páginas de Castro anteriores al Concilio reflejan de antemano la labor de su autor en Trento.

Todo el cap. IV de su libro I *Adversus haereses* lo dedica el teólogo franciscano al problema de la interpretación escriturística (127). Su tesis, claramente resumida en el título general del capítulo "quod sacrarum scripturarum interpretatio, quam quisque fidelis amplecti tenetur, ad solam Ecclesiam pertineat", surge frente a la anarquía de los intérpretes bíblicos. "Si ergo haereses sunt—concluye Castro, después de un resumen histórico refrendado por un texto de San Agustín—et ex perversa sacrae Scripturae intelligentia oriuntur, oportet penes aliquem esse potestatem interpretandi sacram Scripturam, cui interpretationi quilibet fidelis assentiri teneatur".

En busca de esta autoridad en materia de interpretación y a través de su "omnis homo errare potest in fide" (128), fallo de la lógica y la experiencia contra la falibilidad humana, llega Alfonso de Castro a su "erit necessarium iudicium interpretationis penes totam Ecclesiam, penes quam ius erat discernendi sacras Scripturas ab humanis". Es el último avance en la marcha doctrinal sobre el sentido literal de la Escritura, iniciada en páginas anteriores (129). Más allá del puro sujetivismo y de la pura gramática de Lutero, señala Castro el paso seguro de la Iglesia "nam haec errare non potest, cum a Spiritu Sancto sit edocta". La conclusión final, recia y firme en su doble aspecto de teoría y de práctica, adelanta ideas de s a b o r tridentino. "Convincimus ergo—concluye—penes Ecclesiam esse potestatem et discernendi scripturas divinas ab humanis, et in eisdem scripturis divinis sensum divinum ab

---

(126) *Conc. Trid.*, I, 463, 510; V, 28.

(127) *Adv. haeres.*, p. 27-33. Véase también l. IV, p. 335.

(128) No es de este lugar enfocar dogmática e históricamente la doctrina de Castro sobre la infalibilidad pontificia.

(129) *Adv. haeres.*, I. I, c. III, p. 23-27.

humanis separandi; cuius discretioni et iudicio quilibet fidelis tenetur obtemperare in uno, perinde ac in altero" (130).

Ante estas ideas largamente desarrolladas, con anterioridad al Concilio, es absurdo pensar en inhibición por parte de Castro en aquellas discusiones en que los teólogos menores o los de la Comisión precisaban el tercero de los abusos y su remedio. De que Actas y Diarios dediquen un recuerdo de preferencia a la intervención del franciscano en el problema de las traducciones de la Biblia, no se sigue que le acoten el campo de los otros abusos. El "omnes docte et diffuse loquuti sunt", ya antes mencionado, coloca a todos los teólogos frente a todos los abusos. Castro hubo de intervenir muy activamente en aquellas reuniones que preparaban el camino a las congregaciones generales, y en favor del acierto de sus intervenciones nos habla el natural entronque de su doctrina sobre la interpretación de la Escritura con las conclusiones de la Comisión presentadas por el de Aix, y con el texto definitivo del decreto conciliar.

Trento en sus decretos sobre Escritura imprime el sello de lo nuevo y original aun a los problemas más antiguos. Frente a una herejía que daba nuevos alientos a herejías de siglos, renueva sobre las huellas del Florentino el recuerdo del Canon escriturístico, objeto de decisiones conciliares o decretos pontificios en la cuarta y quinta centuria (131), pone en el mismo plano la paternidad divina sobre ambos Testamentos, tal como el Florentino la había propuesto con sabor tradicional de ocho siglos (132) y reafirma en materia de interpretación bíblica la autoridad de la Iglesia y sus Doctores, que ya puede presentar su defensa por escrito desde S. León I (133).

Antes de Trento hubo necesariamente de sonar en el ambiente católico la réplica a la posición bíblica protestante. El

---

(130) De esta autoridad de la Iglesia en la interpretación de la Escritura vuelve a hablar en el lib. IV, p. 326-332, y en *De iusta haeret. punitione*, l. I, cap. V, fol. 14-17. Por la relación de oposición con esta doctrina es digno de leerse lo que Castro escribe sobre la interpretación escriturística por parte de los herejes en *De iusta haeret. punitione*, l. II, capítulo 16, fol. 136-140.

(131) Véanse, por ejemplo, el *Concilio Laodiceno*, can. 59-60, en MANSI, 2, 573-574; *Concilio Cartaginense*, can. 36, en MANSI, 3, 924; INOCENCIO I, en su epístola "Consulenti tibi" en ML. 20, 501; etc...

(132) Véanse, por ejemplo, la *Antiqua regula fidei*, del s. V., en MANSI, 3, 1.003-1.004; *Statuta Ecclesiae antiquae*, del s. V-VI, en MANSI, 3, 950; el Concilio II de Lión de 1274, en MANSI, 24, 69; etc...

(133) Epístola 82, en MANSI, 6, 113. Véase también el *Concilio Meldense* del 847, en MANSI, 14, 826; el Canon 6 del *Concilio Provincial de Florencia*, de 1517-1518, en MANSI, 35, 272.

Concilio de Sens (134) publicaba entre sus decretos el año 1528 varios que fijaban frente a Lutero el modo de ver católico en diversos puntos del problema Escritura y Tradición, definitivamente establecidos en Trento (135). No creo sin embargo que los decretos del Concilio provincial parisiense dejasen sentir su influjo en las decisiones del Concilio Tridentino, a no ser indirectamente a través de los dos teólogos de París presentes a la cuarta sesión. La doctrina escriturística antiluterana del Concilio parisiense flotaba en el ambiente de la teología católica.

En cuanto a Alfonso de Castro su mérito indiscutible consiste en haber sabido dar recia contextura a una doctrina de plena raigambre ortodoxa frente a las herejías antiguas, concentradas en su mayor parte en la gran herejía protestante (136). Esto es lo nuevo en él: sobre un fondo común al sentir católico desarrolló de mano maestra todo un tratado de introducción a la Escritura. Con él ante los ojos pudo muy pronto ambientarse en un Concilio fundamentalmente antiprotestante, e intervenir desde el primer momento y con plena seguridad en los problemas planteados en Trento. Sus aportaciones al estudio Escritura-Tradición de la sesión cuarta, serán, con más o menos retoques, páginas transcritas de su *Adversus haereses*.

ANTE EL DECRETO TRIDENTINO "DE PRAEDICATORIBUS"

Mientras en el estudio y aprobación del precedente decreto, ningún elemento ajeno al campo bíblico, logró entorpecer su marcha, trabajosa a veces, pero siempre progresiva; una dificultad de matiz no escriturístico retardó notablemente la publicación de otro decreto, que bajo su aspecto bíblico, tuvo desde un principio a su favor el parecer de los Padres del Concilio. A propósito del decreto *De lectoribus et praedicatoribus* se suscitó un nuevo problema, que sin valor bíblico propio, interesa registrar por ser el campo de abusos-remedios en materia de Escritura su punto de arranque, y haberlo estudiado detenidamente en sus obras Alfonso de Castro.

No es necesario, sin embargo, que sigamos la marcha con-

(134) Suele llamarse también de París por haberse allí reunido los Prelados de la provincia eclesiástica de Sens.

(135) MANSI, 32, 1.164-1.166.

(136) Véase la carta con que Alfonso de Castro dedica la primera edición de su *Advers. haeres.* al Cardenal Tavera.

ciliar en un punto, cuyo relieve bíblico, fuera de no acusar trabajo especial de Castro, aparece muy poco marcado. El derecho de los obispos ante la predicación de los regulares, llena casi todas las discusiones. Es un problema en el que una vez más Pacheco seguirá las huellas de Alfonso de Castro en sus escritos antetridentinos (137).

En el lib. XII de su *Adversus haereses* y bajo el título "praedicatio" después de haber establecido como necesaria al predicador la misión divina que entonces existe "cum a superiore potestatem habente facultas praedicandi conceditur", y haber señalado tres causas por las que puede el Superior prohibir a alguno la predicación, concreta la doctrina sobre el asunto de los religiosos con el caso práctico de lo mandado por San Francisco: "Fratres non praedicent in episcopatu alicuius episcopi dum ab eo illis fuerit contradictum. Et generaliter nullus fratrum audeat populo praedicare, nisi a ministro generali huius fraternitatis fuerit examinatus et approbatus, et ab eo officium sibi praedicationis concessum" (138).

No es ésta la única vez que Castro ha abordado el tema. Ya en el lib. I, cap. XIII de la misma obra había propuesto y desarrollado como segunda causa extrínseca de la herejía "defectus praedicationis verbi Dei" (139), asunto al que posteriormente, pero siempre con anterioridad a Trento, dedicará los capítulos segundo y tercero, y parte del cuarto del tercer libro de su obra *De iusta haereticorum punitione*" (140). En ella, ampliando horizontes, ha señalado como necesarias al predicador, además de la misión por parte del que tiene potestad, la vida íntegra y la doctrina.

En las Actas y Diarios del Concilio no se descubren los rasgos de sus intervenciones decididas de otras veces ni enlaza el entronque por él dado al asunto de la predicación de los religiosos con las diversas formas, no excluída la definitiva del decreto tridentino sobre los predicadores. Miembro de la Comisión para recoger abusos bíblicos y apuntar remedios, Castro hubo de ver desde un principio el desenlace final de la discusión a pesar de las dificultades que a lo largo de las sesiones habrían de presentarse.

(137) Pocos fueron los Prelados que siguieron este camino. Por eso sentía aún más el agradecimiento hacia el Cardenal de Jaén, el General de los Carmelitas. *Conc. Trid.*, I, 78.

(138) *Advers. haeres.*, 464-467. Acaba con una cita del Concilio Constanciense condenando el artículo 14, que dice: "Licet alicui diacono vel presbytero praedicare verbum Dei absque auctoritate Sedis Apostolicae, vel episcopi catholici".

(139) *Adver. haeres.*, 102-103.

(140) Fol. 188-198.

En efecto, el 9 de abril de 1546 el Cardenal de Santa Cruz, en carta a Bernardino Maffeo, le daba cuenta de cómo "el artículo de los predicadores se ha dejado para después a causa de las muchas dificultades que le acompañan, sobre las cuales se necesitaba antes conocer la mente de S. Beatitud" (141). Cuáles fuesen estas dificultades lo sabemos por una carta que ya el 7 de abril habían dirigido los Legados al Cardenal Farnesio: "Los otros dos sobredichos capítulos, tocantes a este mismo negocio de la Escritura, esto es, de los predicadores y de los lectores, se dejarán una vez más para después por no estar todavía bien digeridos a causa de su importancia y la dificultad que se encuentra en poner de acuerdo a los religiosos con los obispos; lo cual tanto menos nos ha desagradado, cuanto de este modo se nos dará tiempo de mandarlos a V. Sría. Rma., como lo haremos por el primer despacho después de la sesión, y de esperar respuesta" (142).

A pesar de estas dificultades, todavía esperaba el Cardenal de Santa Cruz que el asunto quedase resuelto antes de la Semana Santa (143). Fallaron sus cálculos: sólo el 17 de junio, en plena sesión quinta, alcanzó el decreto la aprobación del Concilio, hecha suya por Paulo III con el Breve de 7 de junio, que los Legados pontificios habían solicitado. Ante las intemperancias de fondo y forma con que en sus intervenciones del 7 y 10 de mayo había Braccio Martelli, Obispo de Fiésole, escandalizado al Concilio (144), acudieron los Legados a Roma. Mientras el de Fiésole hablaba, había notado "en alguno señales de oír con gusto", y temiendo complicaciones ante el hecho "de que por el odio común contra los regulares la causa podía decirse popular", pidieron en carta de 15 de mayo al Cardenal Farnesio "que se nos mande un Breve según la minuta adjunta o se provea de otro modo, como a Su Santidad mejor parecerá" (145). Con la respuesta de Paulo III, hecha pública en la congregación general de 17 de junio, se daba fin a una cuestión que, abordada el primero de marzo por el Arzobispo de Aix (146) y puesta en marcha en

(141) *Conc. Trid.*, X, 447.

(142) *Conc. Trid.*, X, 444.

(143) Así se deduce de su carta de 14 de abril a Bernardino Maffeo, en la que manifiesta tener esperanzas de poder contentar a ambos bandos con la concesión hecha al Obispo de castigar al mal predicador religioso, de acuerdo con un hermano en religión del reo. *Conc. Trid.*, X. 455. Véase también *Conc. Trid.*, V, 105; X, 456, 459.

(144) *Conc. Trid.*, I, 55-56, 438; V, 128-140.

(145) *Conc. Trid.*, I, 548; V, 244, nota 4; X, 488.

(146) *Conc. Trid.*, I, 500-502; V, 22-24. En las páginas siguientes se puede ver el parecer de otros Padres.

la congregación particular del 6 de abril (147), pasaba a ocupar el primer plano, mediante el decreto que el 13 del mismo mes se proponía a discusión (148). Con la congregación general de 21 de mayo se cierra el ciclo de discusiones sobre la materia tras el examen de un nuevo decreto, que, presentado a los Padres el 1 de mayo, pasa con algunas reformas a ser estudiado en la congregación general del día 7. Es el que, en busca de solución ante las graves dificultades surgidas, se envía a Roma el 15 de mayo. Con él se envían el día 22 las observaciones hechas al decreto por los Padres (149).

Mientras de Roma llega la respuesta el Concilio aborda y estudia a fondo el problema del pecado original. Al fin, el 29 de mayo anuncia Farnesio en carta a los Legados, el envío de seis hojas separadas con las anotaciones hechas en Roma al decreto (150). Recibidas en Trento en la mañana del 4 de junio (151), informan de ellas los Legados al Cardenal Farnesio: "En cuanto al decreto de las lecciones y predicaciones de la Escritura, damos muchas gracias a la diligencia de SSr. Rmm., que han escrito en aquellas seis hojas muchas buenas advertencias, las cuales en gran parte nos quitan la dificultad que teníamos con los Obispos, deseando casi todos que en su diócesis no se pueda predicar sin su licencia, a lo que nosotros habíamos estado difíciles y en parte refractarios por no derogar sin expreso conocimiento y comisión de Su Santidad los decretos de los otros Concilios y los privilegios apostólicos concedidos a las religiones. Con todo, se acomodará el decreto a las anotaciones, y de lo que seguirá daremos aviso. Entretanto esperamos el Breve, si a Su Santidad le habrá parecido mandarlo" (152).

Unos días más tarde, el 12 de junio, daban cuenta de haber sometido al estudio el decreto reformado conforme a las observaciones venidas de Roma e insistían de nuevo en el

---

(147) *Conc. Trid.*, V, 76-82. Acababan de presentar sus conclusiones sobre la materia los Padres y teólogos de la comisión. El juicio desfavorable que ellas le merecieron a Seripando puede verse en una de sus cartas que, ausente de Trento a partir del 9 de abril, escribía desde Padua a los legados el día 15. *Conc. Trid.*, X, 457-458 con las notas.

(148) Poco se diferencia este decreto de las conclusiones leídas el 6 de abril.

(149) *Conc. Trid.*, V, 161; X, 495.

(150) *Conc. Trid.*, X, 506-507. Véase también X, 510, 512.

(151) *Conc. Trid.*, X, 512.

(152) *Conc. Trid.*, X, 519-520. Datos más concretos sobre dichas anotaciones no los tenemos por no ser conocidas las seis hojas que las contenían.

Breve Pontificio (153), cuyo envío anunciaba Farnesio tres días antes (154). Con este doble apoyo llegado de Roma se alivió a la posición de los Legados, que en carta a Farnesio el 16 de junio daban por concluído el asunto, porque "después de una larga discusión todos por fin han quedado de acuerdo, fuera de tres o cuatro" (155). Y dos días más tarde: "Fué también leído el Breve que últimamente se nos mandó, no aquello que decía que el sínodo lo hubiese pedido, sino que nosotros lo habíamos pedido, pareciéndonos más seguro y del mismo efecto. Sin embargo, el Obispo de Fiésole no se pudo contener de decir: "sine praeiudicio synodi", no obstante que el día anterior, cuando se leyó en la congregación, casi todos a una voz respondieron: "gracias a Su Santidad" (156).

Al fin, después de dos meses largos de espera, a partir de la publicación de los dos primeros decretos sobre Escritura, se daba un paso más en el campo bíblico. Hace acto de presencia una cuestión disciplinar: la doctrina de Castro no señala esta vez la trayectoria que después ha de seguir el Con-

---

(153) *Conc. Trid.*, X, 524.

(154) *Conc. Trid.*, X, 517-518. 524.

(155) *Conc. Trid.*, X, 527. Véase también I, 77-80; V, 228-232, donde se trata de las Congregaciones de 15 y 16 de junio. Sobre este asunto escribía a Farnesio el 17 de junio José M. Saraceno, Arzobispo de Matera y Acerenza: "El otro decreto de la lección de la Sagrada Escritura y de la predicación ha sido publicado de común consentimiento, fuera de dos o tres que han estado con una pasión en favor de los obispos cual no se debía tener, por estar en los tiempos que estamos en que los obispos tienen necesidad de religiosos mayormente para la predicación; y algunos con la pasión en favor de los frailes y religiosos, que menos se debía tener por las herejías que cada día siembran los frailes. Y es conveniente que la dignidad episcopal, que está tan baja, comience a levantarse. Y cierto, Mons. mío Ilustr. y Rvdmo., todo el concilio besa los pies de Su Santidad por el Breve tan amoroso que ha mandado en favor de la dignidad episcopal..." *Conc. Trid.*, X, 528. El mismo día Fabio Mignanello, Obispo de Lucera, escribía a Farnesio: "En pública sesión se leyó el Breve de Su Santidad, que confirmaba la derogación de privilegios de regulares y alguna otra cosa...". *Conc. Trid.*, X, 529. Véase el voto de Pacheco el 15 de junio: "De regularibus nimis durum mihi videtur (ut dicam quod sentio) eos quando eorum opera plus hodie egemus quam umquam alias, nunc suis privilegiis et iure privasse; vereor enim, ne volentes providere ecclesiae universali, illi faciamus detrimentum, quoniam hac via indirecta praedicatio verbi Dei interdicitur..." *Conc. Trid.*, I, 77. Y bajo el influjo de sus grandes teólogos franciscanos, intentaba salvar la causa por lo menos en la Orden de los Observantes. *Conc. Trid.*, V, 81. Repetidamente expresa Pacheco su opinión sobre este punto, por ejemplo: *Conc. Trid.*, V, 115, 157, 228, 232.

(156) *Conc. Trid.*, X, 530.

cilio. Pero no estamos en ambiente bíblico. El estudio de los aciertos tridentinos frente a los diversos problemas escriturísticos despertará siempre el recuerdo de quien de antemano supo enfocar a lo católico esos problemas y contribuir más tarde con aportaciones propias a su solución definitiva en Trento.

FÉLIX ASENSIO, S. I.
Profesor de Sagrada Escritura.

Universidad Pontificia de Comillas (Santander).

El Dogma de la Inmaculada Concepción en el Concilio de Trento

> Declarat tamen haec ipsa sancta Synodus, non esse suae intentionis, comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam Virginem Mariam Dei genitricem, sed observandas esse constitutiones felicis recordationis Sixti Papae Quarti, sub poenis in eis constitutionibus contentis, quas innovat *(Decretum super peccato originale, numerus VI, Sessio V).*

Aunque existen varios trabajos que más o menos amplia y directamente tratan el tema que encabeza estas líneas (1),

---

(1) Estudian particularmente esta cuestión: KROSS, S. I.: *Die Lehre von der Unbeflecten Empfängniss auf dem Konzil von Trient,* en "Zeitschrift für Katholische Theologie", t. XXVIII, 1904, pp. 758-766; LE BACHELET, S. I., *La question de l'immaculée conception au Concile de Trente* (1546), en *DTC.* (= Dict. de Théol. Cathol., ed. VACANT), t. VII. col. 1.166-1.169; NIEREMBERG, S. I., *Exceptiones concilii Tridentini pro omnimoda puritate Deiparae Virginis expressae,* Amberes, 1655; AYUSO, *El Concilio de Trento y la Inmaculada Concepción.* Lérida, 1930. La engloban dentro del estudio total del Decreto tridentino sobre el pecado original: Cavallera, S. I., *Le décret du Concile de Trente sur le péché originel,* en "Bulletin de Littérature Ecclésiastique", t. V, 1913, pp. 241-258, 289-315; KOCH, *Das Trienter Konzilsdekret de peccato originali,* en "Theologische Quartalschrift", t. XCV, 1913, pp. 430-450, 532-564; t. XCVI, 1914, pp. 101-123; GAUDEL, *Constitution du Concile de Trente sur le péché originel,* en *DTC.,* t. XII, col. 513-527; MICHEL, *Les décrets du Concile de Trente,* en HEFELE-LECLERQ, *Histoire des Conciles,* t. X. París, 1938, pp. 32-64; PENAGOS, S. I., *La doctrina del pecado original en el Concilio de Trento,* en "Miscelánea Comillas", t. IV, 1945, p. 127-273.

no parece fuera de propósito abordarlo de nuevo en un minucioso estudio, porque todavía cabe dentro de ciertos aspectos una exposición más completa y pormenorizada de tan interesante asunto.

Razón es ésta que por sí sola bastaría para cimentar sólidamente la utilidad de la presente investigación; pero hay además otro motivo que la recomienda al lector castellano, y es cierto fondo hispánico de los conatos de controversia tridentina sobre la Inmaculada.

Por todo lo dicho, y por la honra del Concilio en su IV Centenario, ha sido elaborado este artículo, que pretende prestar alguna contribución al mejor esclarecimiento del mencionado debate.

I. ORIGEN DE LA DISPUTA SINODAL

1. *Una proposición del Cardenal Pacheco.*

Abierto el Concilio el 13 de diciembre de 1545, no fué posible entrar inmediatamente en la discusión de las materias más importantes y necesarias a la Cristiandad. Tres sesiones se emplearon en preparativos de planes y métodos de trabajo y fijación de los fines conciliares.

Meses más tarde, el 8 de abril de 1546, pudo darse en la sesión cuarta el primer paso de consideración con la publicación de los decretos sobre la Escritura, Tradición y Edición de la Vulgata, que precisaban las fuentes auténticas y bases imprescindibles de la ciencia teológica.

Con este impulso siguió el Sínodo su marcha, haciendo su primera gran parada el 17 de junio de dicho año en la quinta sesión, de la que salió aprobado el decreto sobre el pecado original. Es, por lo tanto, necesario que apliquemos nuestra atención a este último período (abril-junio), puesto que es el llamado a servir de marco al cuadro que intentamos delinear. Y aun de ese lapso de tiempo tendremos que recortar bastante, porque hasta el 21 de mayo estuvieron los padres ocupados en la preparación del decreto sobre lectores y predicadores de Sagrada Escritura.

En esa fecha — digna de consignarse — la nave tridentina enfiló hacia un nuevo destino al entrar resuelta por el mar de la dogmática, sin abandonar el disciplinar, proporcionando con eso a la Iglesia el remedio que entonces necesitaba: una serie de decisiones doctrinales diametralmente opuestas a

los errores contemporáneos y una lista de leyes prudentes que corrigiesen los abusos de la época.

La orden de cambio de rumbo la dió el primer presidente, Del Monte, a juzgar por aquellas palabras de las Actas, que extractan su pensamiento:

...quoniam concilium non est coactum solum propter reformationem, sed propter dogmata, de illis est etiam agendum. Proposuitque, nunc agi primum debere *de peccato originali*, habito prius super hoc theologorum consilio. Quo facto, ait, etiam residentiam proponemus (2).

Tres días después se juntaba la congregación de teólogos menores, a fin de examinar tres artículos concernientes al pecado original. Hablaron treinta y dos consultores del clero secular y regular, y necesitaron de dos largas reuniones en un par de días consecutivos para emitir sus respectivos juicios (3).

Desgraciadamente, no se conservan los votos originales pertenecientes a estas juntas, y debido a eso no estamos capacitados para saber si se dijo algo sobre la Concepción Inmaculada de María, ya que el resumen massarelliano es a este respecto por entero insuficiente. Ocasión de exponer dicho tema la daban las preguntas del primer artículo: "Quomodo contrahatur [pec. orig.]. Et in quos sit diffusum" (4).

Unicamente conocemos un escrito del teólogo español Juan *Morellus* (5), titulado por Cervini, entre cuyos papeles se en-

(2) *CT.* (= *Concilium Tridentinum*. Ed. SOCIETAS GOERESIANA), V, 155, 17 ss.

(3) *CT.* V, 162, 1 ss.

(4) *CT.* V, 163, 25 s.; 164, 16 ss.

(5) Damos el nombre latinizado del título, por no acertar a escoger entre los diversos que parecen referirse a su persona. Tales son: MORELLUS, MUREL, MORILLA, MORIGLIA, MURILLO, *el Doctor* MORILLAS (Cf. *CT.* IV, 530, 37; 563, 2; 587, 38; V, 162, 17; 225, 30; 1.043, nota 3; TEJADA, *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*. Madrid, 1853, p. 522 a; S GONZÁLEZ, S. I., *A las puertas de un centenario*, en "Razón y Fe", t. CXXI, 1940, p. 378, nota 13). *Il Doctor* MORIGLIA aparece como familar del Cardenal Legado Reginaldo Pole (*CT.* X, 685, nota 2; V. 496, nota 2; XII, 553, nota 2). Su actuación tridentina fué muy reducida. Leemos en MENÉNDEZ PELAYO: "Fray Bernardo de Fresneda, confesor del rey, oyó decir en París al Dr. Morillo, aragonés, *grande hereje*, que venía del Concilio de Trento y traía *de allá* errores luteranos, "que el Cardenal Polo de Inglaterra y Fr. Bartolomé de Miranda le habían hecho hereje". Creía este testigo que en Francfort se hallarían cartas de Miranda a este Dr. Morillo, que había sido estudiante en Lovaina. Yo no he alcanzado de él la menor noticia, fuera de su registro de matrícula"

contró: *Morelli de peccato originali tractatus.* Ni Ehses, ni Schweitzer, que lo editó, lo creen voto pronunciado en el Concilio, aunque sí estudio relacionado con las referidas congregaciones, a las que asistió su autor (6). Quizá tenga también conexión con las reuniones tenidas por los teólogos del 10 al 11 de junio, en orden al examen del Decreto sobre el citado dogma. De todos modos, es poco y de escaso interés lo que dice en pro del privilegio mariano. Lo transcribimos aquí por tratarse de un conciliar compatriota muy desconocido. Dice así:

Creditur etiam excepta Beata Virgo ex pio quodam in illam affectu, non quod peccatum non habuerit ius ad illam, sed quod ex privilegio creditur, misericordiam et gratiam Dei praevenisse occupationem peccati, dum conciperetur (7).

Como se ve, es una afirmación breve y bien concebida de las ideas más fundamentales del dogma de la Inmaculada; pero faltan las pruebas, que eran de esperarse en un tratado, como el que nos ocupa, de regulares proporciones.

Terminado el estudio de los teólogos, pasó la cuestión al dominio de los Padres, y Del Monte se encargó de proponerla en la congregación general del 28 de mayo. Según él, una vez puesta la base de las fuentes doctrinales, tal como se hizo en la sesión cuarta, era justo revisar el dogma, comenzando por el del pecado original, manantial de todos los males de los hombres y objeto de la misericordia divina, que por él decretó la Encarnación y los sacramentos. Este punto, añadió, es muy importante y exige una preparación metódica, que podría consistir en repasar cuanto sobre él determinaron los antiguos concilios generales y provinciales, con la mira puesta en renovar lo que fuere oportuno, completándolo con resoluciones acomodadas a los tiempos presentes (8).

Oído esto, se levantó D. Pedro Pacheco, Cardenal-obispo de Jaén, y aprobó el plan establecido por el Legado, pidiendo a la vez que se decidiese el asunto de la Inmaculada. Massarelli lo expone de esta suerte en las Actas:

Card. Giennensis modum propositum approbat; sed cogitandum est, inquit, quid agendum de conceptione B. Mariae Virgi-

---

(Historia de los Heterodoxos Españoles, t. V. Madrid, 1928, p. 48). Sin quitar ni poner rey, y prescindiendo de lo que pueda haber de verdad en lo de *grande hereje,* etc., ¿no sería este Morillo, tan ligado a Pole, el teólogo menor de que hablamos arriba?

(6) *CT.* V, 162, nota 3; XII, 553, 17-565, 6.

(7) *CT.* XII, 557, 19 ss.

(8) *CT.* V, 166, 18 ss.

mis, quae quaestio *omnino tractanda nunc est*, cum de peccato originali agamus, et a sacra synodo *terminari omnino debet* (9).

Tal fué el principio de la tronchada controversia tridentina sobre la Concepción de María.

2. *¿Propuesta sugerida por el Emperador Carlos V?*

El corto relato del secretario, que acabamos de copiar, nada apunta de una segunda intención en el discurso del purpurado, jefe de los imperiales; pero hay otra narración del promotor del Sínodo, Hércules Severoli, que intenta ponerla de manifiesto, ya veremos con qué acierto.

Dice este oficial conciliar que Pacheco expresó su deseo de dirimir primero el negocio de la residencia de los Obispos, alegando que el propio Del Monte, en la junta del 21, había avisado a los Padres que éste sería el programa de la próxima congregación. Afirma, además, que el de Jaén otorgó su *placet* al proyecto del Legado en la hipótesis de que se discutiese el dogma, en cuyo caso se debería ante todo poner fin a la conocida e inacabada controversia sobre la Inmaculada. En todo lo cual ve Severoli una torcida interpretación del aviso de Del Monte y un consejo que parecía ir dirigido a evitar por el momento determinaciones doctrinales antiprotestantes, mientras se perdía el tiempo en investigaciones menos transcendentes. He aquí sus palabras:

Hec Giennensis sententia eo tendere videbatur, ut in hac questione dum plurimum temporis tereretur, interdum de Lutheranorum dogmatibus taceretur, interpretatus quoque fuit verba cardinalis de Monte, ut in hac congregatione de residentia ageretur, ut inde alii sumerent dicendi de residentia argumentum. Constabat plane cardinalem de Monte non dixisse, ut in hac congregatione de residentia ageretur, sed postquam articulus de peccato originis finem accepisset (10).

Verdad es—y no hay por qué negarlo—que uno de los puntos más enconados, ya desde los albores del Concilio, fué el concerniente a la primacía de los fines sinodales, tenazmente trabajado por los agentes del Emperador para que se concediese el primer puesto a la reforma católica y se relegasen las disquisiciones y decisiones dogmáticas a otro tiem-

(9) *CT*, V. 166, 31 ss.

(10) *De Concilio Tridentino commentarius*, en *CT*, I, 64, 27 ss. Repásese el texto de nuestro artículo, correspondiente a la nota 2.

po, que ellos llamaban más oportuno, a fin de no molestar a los protestantes, con quienes Carlos estaba por entonces en negociaciones.

Por su parte, Paulo III y los legados, bien persuadidos de la necesidad de fijar sólidamente las posiciones doctrinales, como cimientos los más seguros de la moral, no accedieron a las pretensiones del partido imperial, y a lo sumo permitieron que dogma y reforma se estudiasen conjuntamente, si bien dándose a aquél el lugar de preferencia.

Esta división de pareceres entre los dos bandos más destacados del Sínodo—cesáreo y pontificio—dió margen a una larga serie de negociaciones enojosas, que se prolongaron durante toda la primera época tridentina y cristalizaron en las Actas y otros documentos sinodales y extrasinodales, cuales son los Diarios y Epistolarios.

No es preciso que nos detengamos a describir al detalle estos litigios, ni siquiera a presentarlos en esquema—algo de ello ya hemos indicado en un reciente trabajo (11)—; pero no está de más advertir que cuando Pacheco lanzó su proposición la tirantez pontificio-imperial, por causa de la cuestión de los fines, había llegado a un punto bastante crítico (12).

Esto no obstante, no hay motivo razonable para achacar al Giennense en nuestro caso miras oblicuas (13).

En efecto; poseemos una carta de los legados al Cardenal Farnese, escrita el mismo día 28, con el objeto de darle cuenta de lo ocurrido en la congregación general de esa jornada, y allí se ataca duramente a los prelados españoles y a algunos italianos—imperiales, se entiende—, porque impedían llevar a la práctica la resolución, ya tomada por el Concilio, de atender parejamente al dogma y a la reforma, so pretexto de que en la hora presente esta última era el único camino viable; pero se exceptúa personalmente a Pacheco, que se atuvo a lo pactado (14).

---

(11) *Historia externa: Primera época del Concilio Tridentino*, en "Razón y Fe", t. CXXXI, 1945, p. 71 ss.

(12) Véanse unas indicaciones instructivas en CAVALLERA, S. I., *Loc. cit.*, p. 241 ss.

(13) El insigne editor de las Actas, ESTEBAN EHSES, refuta enérgicamente al promotor *(CT. V.* 166, nota 3).

(14) "Venutosi a voti, questo modo di procedere fu laudato et approvato da tutti, se ben li Spagnoli, *dal card. di Jaën in fuora*, et alcuni italiani, parlando fuor di proposito, si son ingegnati di ponere in dubio la risolutione già fatta di caminare parimente ne dogmi et nella reformatione, tornando a disputare, che la reformatione doveva precedere, et venendo alcuni fino a questo punto che, durante la dieta di Ratisbona, non si doveva trattare de dogmi, ma entrare più presto nelle traditioni

El mismo promotor registra esta excepción, cuando en su crónica añade:

Tunc dictis omnium sententiis Giennensis. Credidi, inquit, cum de peccato originis proponeretur a D. primo presidente, non ea de causa propositum esse, ut a decreto de simul tam in dogmatibus quam in reformatione procedendo recederetur, ut ab aliquibus intellectum fuisse animadverto. Id si est—quod non credo—, alia erit mea sententia (15).

Y concluye alabando su actuación, gracias a la cual sus compañeros de grupo amainaron velas. Lo testifica de esta suerte:

Hic fuit congregationis finis, que fuit magis quieta quam crederetur, quoniam constabat apud omnes, sepius prelatos Ispanos convenisse et plerosque circuisse, ut tractatum de dogmatibus impedirent, ut Cesari in hoc morem gererent. Sed lenior Giennensis sententia reddidit plerosque remisssiores (16).

Conforme a estos datos, por propia confesión de su acusador, no aparece el Cardenal español tan aferrado al punto de vista imperial. No queremos con esto decir que en otras ocasiones no lo defendiera enérgicamente. Solamente afirmamos que en la presente no procedió como influenciado por Carlos V, ni con fines ambiguos.

Alguno podría objetar: Pacheco entró ciertamente por la vía convenida de lograr los dos citados fines conciliares; pero escogió un dogma, como el de la Inmaculada, dificilísimo de ser definido con rapidez, a fin de alargar la disputa y dar gusto al Emperador, ahorrándole durante todo ese tiempo anatemas directamente antiluteranos. Por eso, mientras no se demuestre lo contrario, el pensamiento suspicaz de Severoli queda en pie. Así se explica, podría continuar el objetante, cómo el de Jaén tuvo especial empeño en plantear la cuestión de la residencia desde un principio para que los restantes padres acudiesen a la cita y condujesen el debate por el terreno de la reforma.

En respuesta a este reparo concedemos que la controversia sobre la Concepción de la Virgen tendría que consumir necesariamente muchos turnos en el aula conciliar, máxime

---

ecclesiastiche et nelli loro abusi" (*CT.* X, 502, 21 ss.). Comentando esto BUSCHBELL (nota 5) dice: "Ex quo apparet Giennensem nequaquam inter eos fuisse, qui modum procedendi antea constitutum mutari vellet".

(15) *Op. cit.*, en *CT.* I, 65, 43 ss.

(16) *Op. cit.*, en *CT.* I, 66, 26 ss.

si se pensaba llevarla hasta su perfecto acabamiento, como lo anhelaba el Giennense. Concedemos asimismo, en consecuencia, que otros cánones doctrinales urgentes habrían de sufrir con eso algún retraso. Mas negamos que la mente de nuestro purpurado fuese ésa. Su intención fué movida por el deseo que abrigaba de ver definido el privilegio de María, al que profesaba tierno afecto; deseo agigantado por las interminables contiendas de los siglos pretéritos, cada vez más arrolladoras *pro Inmaculata,* por su fe de español—perdónesenos la expresión—y por la puesta a examen de la doctrina del pecado original en un Concilio Ecuménico, que parecía el llamado, después de una época de lucha por la cuestión mariana, a zanjarla definitivamente. Fué, en suma, cuestión de devoción, de patriotismo, de oportunismo y poco más.

Contestando más concretamente, rogamos al lector que pase su vista por un pasaje de la referida carta de los legados que alude a la intervención de Pacheco y adjuntamos aquí en una nota (17).

En él observará, en primer término, que los presidentes nada indican de segundas intenciones o insinceridad en nuestro Cardenal; antes todo lo contrario, puesto que dan el calificativo de piadosa a su demanda. Aparte de esto hacen resaltar el fervoroso motivo que le impulsó, a saber: el favor con que toda la Cristiandad acogía dicho dogma, el consuelo

---

(17) "Il Rmo. card. di Jaën ricordò *un suo desiderio,* cioè, che nel determinare questo articolo del peccato originale si determinasse, che la Beata Vergine era concetta senza, monstrando, che *questa opinione era horamai ricevuta dalla maggior parte della Christianità* et che *si daria gran consolatione alla Francia et alla Spagna* tra l'altre provincie. Fu risposto da noi, che *il recordo non era se non pio,* quando il tempo comportasse di ragionarne, però che bisognava prima determinare le cose, che danno scandalo et sono controverse, et poi si potria considerare, se questo punto era da decidere in questo concilio o no. Li voti de prelati sopra ciò furono varii, *etiam delli Spagnoli, de quali molti discrepavano da S. Sria. Rma.,* dicendo che questa non era cosa da toccare, ma da lassar stare nel termine, che hora si trova, et se pure s'havesse a dirne niente, saria il metter silentio a questa disputa. Noi non ci lasammo cavar fuor de proposito et fecemmo la conclusione, che di sopra è detta, conoscendo che questo è un dubio difficile et intricato et da tener il concilio in disputa di molti mesi. Onde, senza expressa commissione de S. Stà., noi non consentiremo, che ci s'entrasse, si come anco non consentiremo, che s'entrasse a disputar dell'essentia et della diffinitione quiditativa del peccato originale, essendo in ciò li dottori catolici molto varii et non facendo a proposito. La qual nostra determinatione è stata laudata dalla maggior parte di theologi, che sono fuor del concilio, et credemo, che sarà similmente laudata et approvata da quelli del concilio" *(CT.* X, 502, 43 ss.).

de dos grandes naciones — Francia y España — muy devotas del mismo y la conexión que él tiene con el del pecado original. Amén de lo expuesto, si el purpurado hubiese querido valerse de su propuesta para eludir temas poco gratos a los imperiales, éstos se habrían puesto de acuerdo con él; y con todo, asegura el documento que no faltaron conciliares españoles que discreparon de Su Eminencia. Por último, todo el tenor del texto que comentamos se refiere a un deseo personal del Giennense, lo cual es indicio de que él procedió independientemente de Carlos V.

Tan legítima es esta conclusión, que, como lo demostraremos en páginas posteriores, el mismo Emperador ignoró el suceso hasta después de acaecido y aconsejó a su Cardenal un cambio de actitud (18).

Por lo que hace a la residencia, no creemos que hiciese de ella cuestión primordial en esta congregación en plan de captar adeptos, pues solamente habló de ella al fin de la junta y en términos moderados y puramente informativos (19).

Nuestra posición es, por lo tanto, justa y aceptable; tanto, que hasta el gran Pallavicini, seguidor de Severoli en un capítulo de su obra, acabó en otro por defender la devoción del de Jaén (20).

Finalizando este apartado, preguntamos, en corroboración de nuestro punto de vista: Si el paso dado por nuestro purpurado fué de uno o de otro modo asunto imperial, ¿por qué no obtuvo la aprobación de varios prelados de Carlos y conquistó, en cambio, la adhesión de padres no imperiales? Los diversos escrutinios de las votaciones conciliares, que pronto describiremos, ponen de relieve este fenómeno y acusan en el grupo, que más o menos constantemente marchó en pos del Giennense, no la nota de partidismo, sino la de celo—quizá indiscreto — por la prerrogativa mariana. Posiblemente hubo alguna excepción individual.

---

(18) Véase lo que decimos en nuestro artículo, en la parte correspondiente a las notas 120 ss. Nuestra opinión está en conformidad con las de EHSES, BRANDI y BUSCHBELL, quien dice: "Iam *Brandi*, l. c. 539 adn. 1 recte observavit Pallavicinum errare, cum Severolum secutus (I. 64, l. 19 sq.) dicat Giennensem hanc quaestionem consentiente vel etiam iubente Imperatore proposuisse, ut mora in dogmatibus tractandis interponeretur; Cf. etiam EHSES. V, 166 adn. 3". Son citas que nos parecen probativas.

(19) *CT.* V, 169, 27 ss.

(20) Sigue a Severoli en *Istoria del Concilio di Trento*. Neapoli, 1757, l. 7, c. 3, n. 8. El pasaje laudatorio del Giennense dice: "E il Pacecco nello stimolar da principio che si diffinisse la quistione intorno alla Madre di Dio, fu stimato artificioso proponitor di materia si dura, che non po-

3. *Congregación del 28 de mayo.*

Una vez que Pacheco expuso su parecer continuaron los padres emitiendo sus votos en la reunión del 28; y, naturalmente, el dictamen de aquél influyó en las respuestas de los demás.

He aquí, según las fuentes, un esquema aceptable del escrutinio (21):

1) Un total de *diez* prelados, sin contar al autor de la propuesta, se colocaron del lado del español: los Arzobispos Alleppo, Tagliavia y Vauchop (22), y los Obispos Philo Roverella, Martirano, Cortese de Prato, Juan Fonseca, Becadelli, Jacomelli y Diego de Alaba (23). De sus discursos no conocemos pormenores, pues fueron resumidos por el secretario con frases parecidas a ésta: "Laudavit dicta per card. Giennensem". Solamente sabemos que Jacomelli abogó por que se pospusiese el examen de la Inmaculada al del pecado original y que Fonseca trabajó ardorosamente por alejar las controversias dogmáticas, de acuerdo con las exigencias del Emperador, reclamando como necesaria la de la Inmaculada, en la hipótesis de que se pusiese a discusión dicho pecado. Su opinión, aun a través de la pluma de Massarelli, merece consignarse aquí, y es como sigue:

Castellimaris miratur, quod nunc tractandum censeant patres de dogmatibus, antequam de residentia episcoporum agatur. Non placet igitur, quod de aliqua materia tractetur, priusquam de residentia episcoporum concludatur. Neque de dogmatibus solum, sed de abusibus etiam simul agendum esset. Quae dogmata nunc non sunt tractanda, cum praesertim a sancta synodo conclusum sit, ut habeatur ratio Caes. Maiestatis, ne Protestantes offendamus et tractatus, quos nunc cum eis Caesar habet impediantur. Et cum iam receperimus traditiones apostolorum, de earum etiam abusibus prius esset agendum, quam de dogmatibus. Praeterea de conceptione ante omnia agendum esset, si de peccato originali tractare vellemus" (24).

---

tesse smaltirsi per la propinqua Sessione. Ma di poi *si vede che procedea con sincera divozione verso la Beata Vergine*" (*Op. cit.*, l. 7, c. 7, n. 1).

(21) Compruébese cuanto vamos a afirmar en *CT.* V, 167, 1 ss.

(22) Arzobispos de Sassari, Palermo y Armagh respectivamente.

(23) Obispos respectivamente de Ascoli, San Marco, Vaison, Castellamare, Syracusa, Belcastro y Astorga.

(24) *CT.* V, 167, 42 ss. El voto de Fonseca, como bien lo indica EHSES en la nota correspondiente, contiene alguna exageración, pues no se convino en Trento en plegarse al deseo del Emperador de no ofender por el momento a los luteranos con determinaciones doctrinales.

Mirando a este testimonio, ¿no podría hacerse a Fonseca, con más razón que a Pacheco, la acusación de que pretendía, por todos los medios a su alcance, impedir temporalmente los anatemas dogmáticos antiprotestantes? Si eso es así, Fonseca sería una de las excepciones arriba mencionadas.

2) Un grupo de *cinco* optó sencillamente por que se difiriese la controversia sobre la Concepción. Fueron Luis Lippomano de Verona, el insigne prelado de Feltre, Tomás Campeggio, y los dominicos Gregorio Castagnola, Baltasar de Heredia y Pedro Bertano, Obispos, respectivamente, de Milos, Bosa y Fano. Entre todos ellos, fué este último el que, según Severoli, hizo un razonamiento importante, demostrando la inconveniencia de llevar a la disputa sinodal la cuestión de la Inmaculada, y eso por tres motivos: primero, porque ambas sentencias—la favorable y la opuesta al privilegio—eran muy piadosas y estaban apoyadas en la autoridad de doctores santísimos, de suerte que el Sínodo nada podría determinar sin manifiesta condenación de muchos; segundo, por la dificultad misma de una cosa tan misteriosa, pues nadie sería capaz de ver claro donde la Santa Sede, por causa de la oscuridad, no se había todavía decidido por ninguna de las partes, y tercero, porque detenerse en una materia que requeriría más de tres meses de labor conciliar era hacer obra grata a los protestantes, con gran deshonor de la universal Asamblea de la Iglesia, puesto que todos dirían de ella que decretaba lo que había de omitir y callaba lo que debiera definir. En consecuencia, opinaba el Fanense, era necesario imponer silencio a todos, obligando a que en adelante no se disputase en público sobre este punto ni se predicase de él al pueblo (25).

Las razones expuestas eran de peso, y nada tiene de extraño que produjesen profunda impresión en el auditorio.

3) En una tercera sección podríamos incluir a los *nueve* que votaron por que se hiciese silencio. Así lo postularon, sin que nos conste por los documentos la causa de su demanda,

---

(25) *Op. cit.*, en *CT.* I, 65, 18 ss. Al Fanense le contamos en el segundo grupo por el compendio que de su voto hacen las Actas. Véalo aquí el lector: "Quaestio de conceptione, quoniam difficile de ea agi potest, cum utraque pars multis rationibus et auctoritatibus innitatur, suo loco videtur differenda" *(CT.* V, 168, 4 ss.). No negamos que Severoli haya interpretado esencialmente bien el pensamiento de Bertano; pero sí decimos que faltó el promotor al escribir: "Fanensis de peccato originis in beata virgine [sententiam] *omnes post eum secuti sunt*", porque después de él se pronunciaron favorables a Pacheco el Syracusano, el Bellicastrense y el Asturicense (Cf. Ehses, en *CT.* V, 168, nota 1).

los dominicos Tomás Caselli, Obispo de Bertinoro, y Ambrosio Pelargo y Domingo de Soto, en su oficio de procuradores, y con ellos los Obispos de Badajoz, Huesca, Canarias y el General de los Servitas (26). El Lancianense Juan de Salazar basó su juicio en lo piadoso de ambas opiniones, y el conventual Obispo de Bitonto, Cornelio Musso, se declaró contrario a la implantación de una disputa, porque la prerrogativa de la Virgen era ya cosa recibida por el consentimiento de toda la Iglesia.

4) *Dos* padres, el Calagurritano Juan Bernal Díaz de Lugo, y el General agustino Jerónimo Seripando se manifiestan indiferentes a la dilación o supresión de la controversia; y en particular este segundo apuntó la idea de que en caso de traslado sería tiempo apto de plantearla cuando se llegase al problema de la veneración de los Santos.

5) Fuera de lo dicho, un grupo imponente de *veintiséis* volantes, excluyendo a los presidentes, se inclinó hacia el sentir de Del Monte, cuyo plan—que era el de los legados—aprobó mediante la fórmula *placet ordo propositus,* y sin que sepamos que hiciesen particulares distingos a la moción del Giennense (27). Del Monte era ciertamente contrario a toda disputa de nuestro asunto; mas al exponer sus proyectos en su discurso inicial de la congregación no mentó para nada la cuestión de la Inmaculada, limitándose exclusivamente a proponer como objeto de inmediato examen el pecado original. Después vino la intervención de Pacheco y la votación de los conciliares. Por eso el sentido de los votos de éstos a favor del primer presidente parece referirse a la concesión de su venia para que se comenzase a tratar de ese pecado. Qué pensasen de la Inmaculada queda un poco en la penumbra. Del Monte agradeció el gesto de estos veintiséis padres, pues su objetivo primario era acometer cuanto antes la empresa de dictaminar sobre el dogma por él presentado. Con eso quedó tranquilo, porque su idea triunfaba; pero no tanto que no sintiese necesidad—ya lo hemos leído en la nota 17—de oponerse por diversas razones a la pretensión del Carde-

---

(26) Sus nombres son, por orden: Francisco de Navarra, Pedro de Augustinis, Antonio de la Cruz y Agustín Bonuccio.

(27) Damos sus apelativos latinos conforme a sus diócesis: Aquensis, Corcyrensis, Senensis, Materanus, Naxiensis, Cavensis, Militensis, Placentinus, Torcellanus, Gadditanus, Reatinus, Maioricensis, Soranus, Lucerinus, Caprulanus, Vigorniensis, procurator card. Augustensis, Senogalliensis, De Nobilibus, Pientinus, Fesulanus, Caputaquensis, Motulanus, Thermularum, Agathensis, Abbates. De estos últimos uno hablaba por los tres que asistían a la Congregación.

nal español, una vez que se dió cuenta del resultado del escrutinio.

6) Finalmente, párrafo aparte se debe conceder al Obispo de Aquino, Galeazzo Florimonzio, por una sugerencia suya que un día no lejano habría de ser recogida con agrado por todo el Concilio. Massarelli escribe, como dicho por el Aquinatense: "Quoad conceptionem *placeret, ut approbaretur bulla Sixti IV*". Quede esto así sin comentario. Ya volveremos luego sobre nuestros pasos.

Diríase, vistos los datos precedentes, que el tema de la Concepción iba a ser abandonado por los tridentinos. Sin embargo, no fué así, debido, según nosotros pensamos, a la creencia por entonces muy universal de los fieles en el privilegio. Había que redactar un decreto sobre el pecado original, y llegado el momento de ejecutarlo temieron bastantes padres que, dada la necesaria universalidad del documento respecto a los sujetos que contraen esa mancha, viesen los católicos entre ellos a María, con grave perjuicio del movimiento ascensional de aquella creencia. Se imponía, pues, una excepción en favor de la Virgen, siquiera fuese de no inclusión en el decreto, y su mención, de una u otra forma, se hacía inevitable.

II. PRIMER DECRETO SOBRE EL PECADO ORIGINAL

1. *Congregación del 31 de mayo.*

Venido el tiempo de preparar el referido instrumento sinodal, recogieron los legados una lista de textos pontificios y conciliares de épocas pretéritas acerca de dicho pecado, con el intento de que, a base de ellos y de otros que encontrasen los padres o adicionasen por su cuenta, se elaborase el futuro decreto. Dividieron la materia en dos partes—conocimiento, propagación y malicia del pecado original, en la primera, y su remedio y efectos, en la segunda—y presentaron aquélla en la congregación del 31 de mayo, y ésta, en la del 4 de junio.

Poco hemos podido espigar de esta postrera, pues todo se reduce a la confesión del remedio preservativo, proclamado por Musso en la Concepción de la Virgen (28). En cambio, de aquélla asegura el secretario en una Suma de sentencias:

(28) "Bituntinus... Remedium peccati originalis est grâtia... Et hoc est remedium liberativum, cum aliud etiam sit remedium praeservativum ut in B. Virgine" *(CT.* V, 194, 3 ss.; 195, 33).

Longe maior pars censuit, excludendam esse B. Virginem ab hoc peccato. Nonnulli etiam cupiebant decidi et decerni, eam omnino immunem fuisse ab hoc peccato (29).

Severoli, más parco, dice únicamente:

...fuerunt nonnulli, ut Armacanus, qui iterum de beata virgine Maria sine originali peccato concepta verba fecerunt; alii hec omnia per deputationes theologorum expediendam esse dixerunt (30).

Leyendo las Actas massarellianas solamente hallamos *siete* prelados que tocasen nuestra cuestión. Por eso nos parece más exacta la versión del promotor. Con todo, la del secretario, tenida en cuenta la brevedad de las Actas, no es improbable.

Por lo demás, con excepción de uno, falta el texto original de estos votos.

De ellos, cuatro—Vauchop, Martirano, De la Cruz y Jayo—reclaman que se tenga presente la prerrogativa mariana (31) y dos—Cortese y Claudio de la Guiche, Obispo de Agde—defienden la posibilidad del privilegio, sin determinar personas (32).

Con esta bina habría que colocar al dominico Angel Pascuale, Obispo de Motula, si fuéramos a guiarnos por el esquema de Massarelli, que dice: "Motulanus... Transit [pec. ori.] in omnes, nisi ex privilegio habeant" (33); mas no queremos hacerlo, porque en su voto original, sin decir nada de eso, nos enseña que, aunque se cure en el bautismo la culpa en cuanto al reato de eterna condenación, permanece la pena en cuanto al acto y movimiento de la concupiscencia, a no ser que ésta sea extinguida por la gracia, cosa que raramente acontece a algún hombre. Esto lo afirma—añade—por causa de la Virgen María, en la cual fué extinguida esa concu-

(29) *CT.* V, 181, 42 ss.

(30) *Op. cit.*, en *CT.* I, 67, 19 ss.

(31) Damos sus votos por orden: "Armacanus... B. Virgo non est orta cum peccato originali, de quo in decreto mentio fieri debet"; "S. Marci cuperet brevibus dici: Si quis negat, peccatum originale esse; si quis negat, in omnes homines, excepta B. Virgine, propagari... anathema sit"; "Canariensis fatetur peccatum originale esse, propagari in omnes, excepta B. Virgine"; "Procurator card. Augustensis. Decretum ita aptandum est, ne offendatur B. Virgo et ii, qui eam conceptam sine hoc peccato asserunt" (*CT.* V, 172, 28 s.; 173, 21 s.; 175, 29, 35 s.). Cf. CAVALLERA, S. I., *Loc. cit.*, p. 252 s.

(32) *CT.* V, 173, 28 s.; 174, 27.

(33) *CT.* V, 173, 35.

piscencia *en la concepción de su Hijo* por una gracia singular (34).

Conforme a esta doctrina, María fué presa de la concupiscencia hasta que concibió a Jesús. Ahora cabe preguntar: ¿qué le ocurrió en su propia Concepción? ¿Quiso decir el Motulano que la Virgen no incurrió en su Concepción en la *culpa* original, pero sí en la *pena* correspondiente, que retuvo hasta el grandioso momento de la concepción de Cristo? (!). Creemos que debemos dar una respuesta negativa, cimentada en la siguiente proposición de este mismo voto: "dico quod secundum fidem catholicam est tenendum, quod *omnes homines, praeter solum Christum, ex Adam derivati peccatum orifinale ex Adam contrahunt*" (35). Todo aquí trasciende a negación del privilegio, negación que más tarde veremos de nuevo probada.

¡Lástima que no podamos ofrecer más información de la reunión del 31! Al menos, por lo expuesto, podemos advertir que la lumbre encendida por Pacheco seguía aún llameante. Pasemos ahora a contemplar cómo creció su grado de incandescencia.

2. *Gran congregación del 8 de junio.*

Con las controversias del 31 de mayo y 4 de junio se había allanado el camino para la estructuración del decreto. Esta, según confesión de los presidentes (36), duró tres días, en los que anduvieron muy activos los teólogos de dentro y de fuera del Concilio.

A nosotros nos interesa el segundo canon, redactado así:

Si quis soli Adae praevaricationem suam, non et eius propagini asserit nocuisse, acceptam a Deo sanctitatem et iustitiam, quam perdidit, non nobis, sed sibi soli eum perdidisse, inquinatumque illum per inoboedientiae peccatum mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum *secundum communem legem* transfudisse, non autem et peccatum, cui pro poena debetur utraque mors, corporis videl, et animae: anathema sit. Cum contradidat Apostolo dicenti: *Per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransit, in quo omnes peccaverunt* (37).

---

(34) *CT.* V, 180, 12 ss.
(35) *CT.* V, 179, 45 s. Consúltese la nota 89.
(36) *CT.* X, 520, 5 ss.
(37) *CT.* V, 196, 38 ss.

El decreto fué discutido en la junta del 8 de junio, abundante en noticias y censuras a nuestro canon, porque la cláusula *secundum communem legem* se prestaba a considerar a la Virgen incluída en la ley común de contraer de hecho la mancha hereditaria.

Rompió de nuevo el fuego el Cardenal de Jaén, y esta vez con mayor éxito que en su primera ponencia. Su posición fué clara: rechazar lo descarnado de dicha fórmula, para impedir la inclusión que acabamos de mencionar, y corregirla mediante la siguiente adición: "nisi alicui Deus ex privilegio aliud dederit prout in B. Virgine".

Esto tenía visos de exigencia de definición, sobre todo habiéndolo corroborado con poderosos argumentos, a saber: la defensa que del privilegio hacía la Iglesia Romana, su celebración en la Iglesia Universal y su aceptación por todas las Universidades. Sin embargo, se contentó con menos al rematar su alocución con esta sentencia: "si non deciditur, ad minus non improbetiur" (38).

El toque de alarma estaba dado y no se hicieron esperar sus ecos. Casi todos los miembros de la congregación hablaron de la Inmaculada.

Da pena que, por no haberse conservado sino unos pocos votos originales, debamos contentarnos en la casi totalidad de los casos con el extracto de las Actas, que, por fuerza, omite preciosos y delicados matices de lo expuesto por los conciliares. Con todo, habiendo sido Massarelli en su relato regularmente copioso, nos será permitido formarnos una idea aceptablemente buena de la votación. Véalo el lector en las líneas que siguen.

1) Descontando al Giennense, *dieciocho* se adhirieron expresamente a su persona, ya alabando su criterio, ya pidiendo que éste fuese tenido en cuenta por el Sínodo (39).

De todo este conjunto destacan dos adhesiones limitadas. Señalemos en primer lugar la de Baltasar de Heredia—uno de los pocos dominicos favorables al privilegio, en frase de Cavallera (40)—, quien otorgando en general su *placet* al purpurado, lo condicionó mediante dos demandas importantes:

---

(38) *CT.* V, 199, 9 ss.

(39) Para orientarse bien léase en las Actas lo correspondiente a los títulos: Corcyrensis, Senensis, Senogalliensis, Asculanus, Militensis, Gadditanus, Reatinus, S. Marci, Vasionensis, Bosanensis, Castellimaris, Agathensis, Lucerinus, Syracusanus, Caprulanus, Asturicensis, Oscensis, Canariensis (*CT.* V, 199, 29 ss.).

(40) *Loc. cit.*, p. 295.

primera, que nada se concluyese sin haber precedido una seria disputa; y segunda, que al aditamento de Pacheco se añadiese una declaración de que la opinión contraria no era herética ni impía (41).

También debió retocar un tanto el pensamiento de nuestro Cardenal el obispo de Lucera, Fabio Mignanelli, de quien escribe el secretario cosas poco inteligibles, pues, mientras le hace decir: *de conceptione est cum card. Giennensi,* no tiene inconveniente en aplicarle a continuación estas otras palabras: "Non displicent tamen verba decreti, et possent poni verba Augustini *de consecr.* dist. 2 in cap. *Nisi,* et suo loco haec quaestio decidenda relinquatur" (42); palabras que, exceptuada la cita agustiniana—y ella mejor precisada—nunca hubiera proferido Pacheco. Posiblemente hay aquí algún olvido o descuido de Massarelli, ya que aun las mismas frases entrecomilladas no casan bien entre sí, puesto que por un lado se aprueba la cláusula del decreto, por otro se la prepara un correctivo y por un tercero se exige la prórroga de la cuestión. No sabe uno con qué quedarse, ni cómo dar con un pasaje de San Agustín, tan turbiamente citado, porque no existe el capítulo *Nisi* en toda la tercera parte del Decreto de Graciano, que es el lugar donde debiera encontrarse. Por eso, sugiere prudentemente Enses, en la nota correspondiente, que el término *Nisi* parece significar el deseo de añadir al canon segundo la frase elaborada por el de Jaén: "Nisi alicui Deus ex privilegio aliud dederit, prout in B. Virgine"; y que la cita dicha puede referirse al capítulo 2 *de Baptismo,* dist. 4 *de consecratione,* alegado, antes que lo hiciera Mignanelli, por el Aquense en defensa de María, ya veremos con qué fortuna (43).

Antes de pasar adelante, bueno será traer a colación una intervención del fogoso Fonseca, que motivó su asentimiento al juicio del Giennense en el hecho de que Santo Tomás, en su senectud (!), proclamó el privilegio mariano en su exposición al *Magnificat* (44); en lo cual advertimos, como en el caso del de Lucera y en algunos otros que registraremos, ciertos conatos de echar mano, con la brevedad permitida por las

(41) "Bosanensis... Ibi. *secundum communem legem* admonuit patres ne tam sicce et sine grano salis et disputatione de conceptione B. Virginis agatur et concludatur; et placent dicta per card. Giennensem, sed addatur, quod contraria opinio non est haeretica neque impia" (*CT.* V, 201, 7 ss.).

(42) *CT.* V, 202, 7 ss.

(43) Léase la nota 49 de este trabajo y el texto correspondiente.

(44) *CT.* V, 201, 15 ss.

circunstancias, de los testimonios de la tradición y teología católica.

Prescindiendo ahora de estudiar la verdadera opinión del Angélico sobre el dogma que nos ocupa, porque solamente queremos anotar su interpretación por los tridentinos, creemos con el erudito Enses que la cita de Fonseca alude a un pasaje del opúsculo *Expositio super salutatione angelica* (45), clásico dentro del pequeño acervo de textos del Santo Doctor que suelen aducirse en favor del privilegio. Reza así en algunos códices y ediciones antiguas: "Maria purissima fuit quantum ad omnem culpam, quia nec *originale* nec mortale nec veniale peccatum aliquando incurrit"; pero los mejores manuscritos y ediciones últimas omiten la palabra *originale;* de donde se deduce que la cita en cuestión carece de la fuerza probativa defendida por el obispo de Castellamare (46).

2) Cabe clasificar en un segundo apartado a aquellos *diez* conciliares (47), que hicieron votos por que se preparase una excepción o declaración en honor de la Virgen. No consta de ellos que se adhiriesen expresamente a Pacheco; mas, en el fondo, sus puntos de vista y el de éste no se diferenciaban esencialmente, y en fuerza de esto pueden ser todos ellos adjuntados a los del primer grupo, al menos hasta cierto límite.

No vaya a creerse, sin embargo, que el pensamiento de los

---

(45) *CT.* V, 201, nota 3. Aunque DENIFLE, en un catálogo de obras de Santo Tomás, cita el opúsculo *Super symbolum et Magnificat (Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens,* en "Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters", t. II, 1886, p. 237), no se encuentra con ese título en otros registros, sino bajo este otro: *Super symbolum apostolorum* (GRABMANN, *Die echten Schriften des Hl. Thomas von Aquin,* en "Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters", tomo XXII, Heft. 1-2, 1920, pp. 213, 274). Nada hay en este opúsculo referente a la Inmaculada. En cambio, el texto del escrito sobre el *Ave María* fué siempre de los más famosos. Quizá se deba la alusión al *Magnificat,* tratándose del escrito sobre el *Ave María,* a que el Angélico divide a ésta en tres partes, la segunda de las cuales estudia las palabras de Santa Isabel: *Benedictus fructus ventris tui,* que dieron lugar al *Magnificat (Luc.* 1, 43 ss). Otro opúsculo rotulado como lo quiere Fonseca, no sabemos que exista.

(46) Consúltese la doctísima argumentación de DE RUBELS, *Dissertationes criticae,* en "Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia", t. I, Romae, 1882, pp. CXXII s., CXXXII ss., donde expone y discute nuestro pasaje. Cf. LE BACHELET, S. I., *Inmaculée Conception,* en *DTC.,* t. VII, col. 1.053 s.

(47) Léanse los títulos: Aquensis, Turritanus, Materanus, Armacanus, Placentinus, Torcellanus, Bellicastrensis, Pacensis, Procurator card. Augustensis, Generalis Eremitarum *(CT.* V, 199, 17 ss.).

diez corrió por los mismos cauces. Pondérelo el lector en las noticias que a continuación le proporcionamos.

Fué el arzobispo Filheul, quien después de nuestro Cardenal dijo textualmente: "Yo explicaría más claramente y de otra manera el artículo del privilegio y preservación de la Bienaventurada Virgen, para que nadie quiera incluirla bajo la ley común, ya que en el capítulo 2 *de consecratinoe,* dist. 4, se la preserva también de la concupiscibilidad. Allí están las palabras *nisi forte miraculo,* por las cuales dice la glosa que la Bienaventurada Virgen no pudo pecar. Por esto en lugar de aquellas palabras del decreto *secundum legem communem,* yo pondría: *nisi persona quaedam fuerit praeservata* (48). Esta conclusión encerraba una excepción indeterminada respecto a la persona; pero era lo suficiente para el intento del Aquense, a pesar de que la base en que la apoyó no era claramente demostrativa, pues el capítulo habla solamente del caso de una persona nacida y *bautizada,* y en la glosa no se ve bien si se refiere únicamente a pecados actuales o también a la liberación del pecado original en el momento de la concepción de una persona (49).

Más concretamente se expresó el arzobispo de Sassari: "In 2 capite ibi *secundum legem* addatur *a qua pie creditur B. Virginem excepiam*" (50). Aquí hay determinación de la persona y censura de la excepción: *pie creditur.* Con todo, a su colega Jacomelli le disgustó la nota: "Ibi *secundum communem legem* aliqua *verba ponantur magis declaratoria,* sed non dicatur *pie creditur*" (51).

Otros—no sabemos por qué razones—postularon con energía la excepción o, por lo menos, una explicación de la cláusula. Así clamó el de Armagh: "bene advertantur ut B. Virgo excipiatur"; y el de Badajoz: "clarius excipiatur B. Virgo"; y el de Piacenza, con quien concordó De Fuscharis (Torcellanus): "Verba *secundum communem legem* explicentur prop-

(48) *CT.* V, 203, 41 ss.

(49) El capítulo 2 dice: "In baptismate concupiscentia extinguitur, non ut non sit, sed ut non obsit. Per baptismum Christi id agitur, ut caro peccati evacuetur. Non sic autem evacuatur, ut in carne concupiscentia innata non sit: sed ne obsit... Nam nec adultis id praestatur in baptismo, *nisi forte miraculo Dei,* ut lex peccati, repugnans legi mentis penitus extingnatur, et non sit..." (RICHTER-FRIEDBERG, *Corpus Iuris. Canonici* t. I, Lipsiae, 1879, col. 1.361 s.).—La glosa ordinaria comenta así las palabras *nisi forte miraculo Dei:* "Ut in B. María et im Ioanne apostolo, quia nenter eorum potuit peccare" *(CT.* V, 204, nota 1).

(50) *CT.* V, 199, 22 s.

(51) *CT.* V, 202, 24 ss.

ter Virginem; y Jayo: "*Secundum communem legem* non placet, ne offendatur Virgo" (52).

Seripando aconsejó alguna adición en honor de María para no desacreditar los fallos dados por las Universidades en este asunto (53), y Saraceni, después de profesar su creencia en la Inmaculada, sugirió el aditamento de ciertas palabras del Doctor de Hipona (54). Cuáles fuesen éstas, no lo apuntan las Actas; pero bien pudieron ser aquellas del pasaje más socorrido en esta materia, que bien valen la copia. Hela aquí:

Excepta itaque sancta Virgine Maria, de qua propter honorem Dei nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem — unde enim scimus, quid ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quae concipere ac parere meruit quem constat nullum habuisse peccatum?—hac ergo Virgine excepta, si omnes illos sanctos et sanctas, cum hic viverent, congregare possemus et interrogare utrum esent sine peccato, quid fuisse responsuros putamus?... Si hoc interrogari potuissent, nonne una voce clamassent: *Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos decipimus, et veritas in nobis non est?* (55).

3) La tercera sección puede comprender a los *tres* padres que vieron con buenos ojos alguna añadidura al canon segundo; pero de suerte que no se hiriese a ninguna de las partes. Ello equivalía a eximir a María en algún sentido de la ley común, en cuanto que, para no ofender a los defensores del privilegio, no era posible incluir a la Virgen en dicha ley. Por esa vía se hacía una concesión parcial a la propuesta del purpurado español, y por ella entraron De Nobili y los obispos de Calahorra y Bitonto, proponiendo el calagurritano que se expusiese antes el negocio a una junta de teólogos y reclamando Musso que declarase el Sínodo "quod non est suae intentionis ulli parti derogare, sed relinquatur, quod sancta romana et ceterae ecclesiae et universitates tenent" (56). Una tal

---

(52) *CT.* V, 200, 4 s., 28 s., 36 ss.; 203, 3 s.

(53) *CT.* V, 203, 15 s. Cf. Le Bachelet, S. I., *Op. cit.*, en *DTC.*, t. VII, col. 1.126 ss., donde sintetiza la doctrina de las Universidades.

(54) *CT.* V, 199, 33 s.

(55) *De Natura et Gratia; ML.* XLIV, 267. Hay un segundo texto, más discutido, que dice: "Non transcribimus diabolo Mariam conditione nascendi; sed ideo [Deo, según Saltet, *Saint Augustin et l'Inmaculée Conception*, en "Bulletin de Littérature Ecclésgiastique", t. II, 4.e ser., 1910, pp. 160 ss.] quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi" *(Opus imperfectum contra Iulianum*, l. 4, c. 122; *ML.* XLV, 1418). Sobre el valor demostrativo de ambos pasajes consúltense Le Bachelet, S. I., *Op. cit.*, en *DTC.*, t. VII, col. 882 ss.; Ehses, en *CT.* V, 199, nota 4.

(56) *CT.* V, 200, 33; 202, 41 ss., 20 s.

declaración juzgamos que no habría desagradado a algunos de los del grupo precedente.

4) Algo conexa con la opinión de la terna ahora citada está la de *cinco* conciliares, que trataron de imponer silencio o, en caso de imposibilidad, de excogitar un aditamento sin perjuicio para ninguno de los bandos. Véase, verbigracia, la fórmula del obispo de Aquino: "De conceptione est cum divo Thoma; non videtur igitur de ea facienda aliqua mentio, et si est facienda, nulla pars reprobetur" (57); donde parece entreverse un motivo para no proceder a una decisión *pro Immaculata*: la pretendida sentencia desfavorable del Angélico, que Florimanzio hace suya. Así poseeríamos también una razón fundamental de la actuación de este padre en la congregación del 28 de mayo, cuando inspiró la aprobación de la bula de Sixto IV.

Ideas similares, aunque desarrolladas con más calor, resaltan en Bertano, a quien siguió Pate, obispo de Worcester. Según él, nada había que decidir, porque eso requería un gran debate. Por lo tanto, o se aprobaba el documento sixtino o, si otra cosa se hacía, debía realizarse sin daño de ninguno. Tampoco se olvidó el Fanense de Fonseca, a quien quiso dar una lección al decirle que Santo Tomás compuso su exposición al *Magnificat* "in pueritia"; en cambio—añadió—, redactó su comentario al Cantar de los Cantares "in extremo vitae", y en él es adversario de la prerrogativa mariana (58). Todo esto —bien se adivina—iba enderezado a demostrar que la mente definitiva del Aquinate fué desfavorable.

Aceptando esta opinión del obispo de Fano, Lippomano se inclinó a una dilación del asunto, y Caselli, sin manifestar su sentir personal sobre el punto dogmático, optó por que la cosa quedase como la dejó el Papa Sixto (59).

---

(57) *CT.* V, 202, 38 s.

(58) *CT.* V. 201, 26 ss.; 202, 18. Comentando al Fanense, escribe EHSES: "Duae sunt expositiones in Cantica canticorum, quae S. Thomae nomen portant; sed de una tantum, quae incipit *Sonet vox tua*, probari potest, eam S. Thomam auctorem habere potuisse. De tempore autem nihil certi scitur nisi hoc, ad neutram horum expositionem referri posse ea, quae in vitis S. Thomae de expositione in Cantica canticorum ad eo in extremo morbo scripta vel dictata perferuntur... Nec omnino in utraque de B. Virginis conceptione mentio fit, cum tota explicatio in Christum et ecclesiam tendat. Iterum igitur ad alios libros recurrendum erat, in quibus Thomas immunitatem B. Virginis a peccato originali negat..." (*CT.* V, 201, nota 4). Sobre la mentalidad del Angélico véase LE BACHELET, S. I., *Op. cit.*, en *DTC.*, t. VII, col. 1.050 ss., donde discute los pasajes clásicos. EHSES cita algunos en la nota que acabamos de copiar fragmentariamente. Cf. GRABMANN, *Op. cit.*, p. 189 ss.

(59) *CT.* V, 201, 33 s.; 202, 35 s.

5) Dando un paso más, podemos nombrar *tres* padres, que sencillamente exhortaron a guardar silencio: Pasquale, Salazar y el representante de los Abades (60).

6) *Cinco* se remitieron al parecer de los Legados o al de la mayor parte. Fueron los obispos de Pienza, Fiésole, Mallorca, Pesaro y el Procurador del arzobispo de Tréveris (61).

7) Otros *cinco* aprobaron el *secundum communem legem*, aunque con diversos matices, pues mientras los dominicos Lecavela y Castagnola y el obispo de Térmoli aparecen en las Actas dando un rotundo *placet*, Tomás Campeggio le recibía porque por él "utraque pars probatur", y Sanfelice porque en él "B. Virgo excipitur" (!) (62).

8) Finalmente, no faltó *uno*, el General servita, que resueltamente pidió una definición: "Censet diffiniendam quaestionem de conceptione B. Virginis, quae concepta non fuit sub peccato originali" (63). ¿Lo hizo entendiendo su demanda en sentido estricto, con la intención de proclamar taxativamente como verdad de fe católica la doctrina de la Inmaculada? Por lo que más tarde relataremos de Bonuccio, hay buenos indicios para creerlo así.

Tal es nuestro resumen de lo acaecido en la congregación del 8 de junio: extenso, pero exacto en lo posible. Massarelli intentó compendiarlo con su brevedad característica y nos lo legó en el siguiente párrafo:

> In 2 capite. Quidam cupiunt deleri verba illa *secundum communem legem transfudisse*, ne includatur B. Virgo; propterea addatur *nisi Deus alicui ex privilegio aliud concesserit, prout in B. Virgine*, vel *a qua pie creditur B. Virginem exceptam*. Nonnulli cupiebant omnino decidi, B. Virginem conceptam esse sine peccato originali. Maior tamen pars censuit, non includendam quidem in hoc decreto B. Virginem, sed quoad quaestionem de eius conceptione observandam et innovandam esse constitutionem Sixti Papae quarti (64).

Como puede observarse—y no hay que maravillarse de ello, pues en otras Sumas le pasó la mismo—, esta síntesis no es perfecta, porque, conforme a las Actas, no fueron los más los que hicieron referencia al documento de Sixto IV.

---

(60) *CT.* V, 201, 11 s.; 202, 2 s.; 203, 9 s.

(61) *CT.* V, 200, 41 s., 53 s.; 201, 31; 203, 5 ss. Respecto al Fesulano, léase su voto original (*CT.* V, 207, 24).

(62) *CT.* V, 200, 4 s., 10 s., 20 s.; 201, 36; 202, 46.

(63) *CT.* V, 203, 25 s.

(64) *CT.* V, 208, 23 ss.

Cosa parecida cabe decir de Hércules Severoli, a quien sigue Pallavicini (65), cuyo esquema, a título de mayor ilustración, transcribimos aquí y es del tenor que sigue:

De conceptione beatissime virginis Marie volebat card. Giennensis in decreto fieri mentionem his verbis, videlicet: De beata Virgine sancta synodus nihil difinire intendit, quamvis pie credatur ipsam absque peccato originis conceptam fuisse. Eius sententiam maior pars patrum secuta est, contradicentibus Dominicanis et aliis quibusdam, quoniam non sine maxima discussione tam ardua et incognita questio determinanda esset, quod certe his verbis fieret, quoniam pietas, que de credentibus conceptam sine peccato diceretur, redderet partem alteram impiam. Quamobrem dictum est ut considerentur verba, que neutri repugnarent parti, ita ut hec controversia remaneat, prout hactenus in ecclesia fuit et est (66).

No es dudoso que ambos resúmenes son estimables, ya que en poco espacio ilustran rápidamente sobre puntos importantes de la disputa sinodal; mas es preciso confesar que generalizan lo que tal o cual padre dijo. Así, en el compendio severoliano hay influjo de los votos de Bertano y Musso.

De todo lo dicho una cosa se desprende con claridad: que era imposible dejar el decreto sin retoque. Una excepción, al menos de no inclusión, respecto a María era necesaria. Del Monte recogió este pensamiento, que flotaba en el ambiente, y puso fin a la reunión patentizando sus anhelos de exceptuar a la Virgen en el decreto con algunas palabras (67). Pacheco había triunfado en parte.

III. EL DECRETO, REFORMADO

1. *Juntas de teólogos menores.*

Concluído por los padres el examen del primer decreto, fueron invitados los teólogos consultores a emitir sus juicios sobre el mismo en orden a una ulterior reforma del instrumento sinodal, encargo que cumplieron los días 10 y 11 de junio en dos reuniones, de cuyo contenido doctrinal no nos han quedado sino unas notas exageradamente cortas. De nuestra cuestión mariana tan sólo nos ofrecen esta observación: "Verba illa *in omne genus humanum* advertantur ob

(65) *Op. cit.*, l. 7, c. 7, n. 2.
(66) *Op. cit.*, en *CT.* I, 70, 9 ss.
(67) *CT.* V, 203, 30 s.

B. Virginem, ne et ipsa a Sacra synodo comprehendatur sub hoc peccato originali" (68).

Era ello, sin duda, sumarse al común sentir de los prelados tridentinos; pero es de doler no poder consultar lo que los representantes del clero secular y regular pormenorizaron acerca del privilegio.

Un dato único ha llegado hasta nosotros, y es el registrado por Pallavicini (69), cuando da cuenta de la reciente entrada en Trento de Laínez y Salmerón y aplica al primero lo que antiguas Memorias de la Compañía le atribuyen, a saber: que discurseó con ferviente elocuencia en pro de la opinión favorita del Cardenal español.

Este hecho lo narra Ribadeneira con su primoroso lenguaje en el párrafo que va a continuación:

> La segunda vez que estuuo en Trento, estando tan flaco y quebrantado de su quartana, y auiendo de hablar vn día del pecado original, y de la inmunidad, y pureza de la Virgen: y no teniendo fuerças para ello, se excusó, y dixo, que diría solamente quatro palabras, pues su mucha flaqueza no le daua lugar para más. Y començando á hablar, y entrando en esta materia se incendió de manera, y se halló con tan grande y extraordinario esfuerço, que lleuó la plática adelante, y duró *tres horas*, hallándose al fin della con más fuerças, y más alentado, que al principio: lo cual el atribuyó al fauor singular de la Madre de Dios: y assí por su auiso, y acuerdo confirmó el santo Concilio de Trento las extrauagantes, que Sixto Quarto auía antes hecho en este punto de la Concepción de nuestra Señora (70).

Todo ello lo trae Ribadeneira para probar la gran devoción de Laínez para con la Virgen y los grandes favores que de ella recibió.

Por nuestra parte, sin negar que el jesuíta perorase con brío durante algún tiempo, nos cuesta creer lo de las *tres horas*, puesto que en solas dos congregaciones, de cuatro horas cada una, tuvieron que dictaminar sobre todo el decreto, del que era una pequeña parte lo relativo a la Inmaculada, más de treinta teólogos. Notamos, además, de paso, que si habló Laínez de la Concepción hubo de ser en su *primera* estancia en Trento, y no en la segunda; y también que es demasiado optimismo, según lo hemos visto e iremos viendo en páginas posteriores, concederle tanta intervención en el acuerdo

---

(68) *CT.* V, 217, 8 s.

(69) *Op. cit.*, l. 7, c. 7, n. 1.

(70) *Vida del Padre Maestro Diego Laínez.* Madrid, 1605, l. 3, c. 17, p. 303 a.

tomado por el Sínodo de confirmar las extravagantes sixtinas.

Debido a todo esto nos parece bueno el sesudo fallo de Astrain, cuando, refiriéndose al aserto del biógrafo de Laínez, afirma: "Esto es un *lapsus memoriae*, como lo notó Bártoli, pues pone el caso cinco años después, en tiempo de Julio III. El discurso de tres horas a que alude Ribadeneira no versaba sobre la Inmaculada Concepción, sino sobre el sacrificio de la misa" (71).

Esto supuesto, ignoramos qué influencia tuvieron los teólogos en la composición de la nueva fórmula referente a María.

2. *El "Declarat" y la congregación del 14 de junio.*

En este día se leyó en plena junta de padres un documento explicativo de todas las variantes del decreto reformado. De nuestro tema dice: "Sunt ablata illa verba *secundum communem legem*, et positus ultimus canon in fine decreti circa conceptionem B. Virginis Mariae" (72). Nos conviene, por lo tanto, conocer lo que se añadió.

Massarelli, que había transcrito todas las variantes en este escrito, no copió el aditamento final del decreto, quizá por haberlo creído, en un momento de distracción, idéntico a lo que se aprobó definitivamente en la quinta sesión. Así, al llegar el fin, únicamente advierte: "In fine totius decreti additur articulus de conceptione B. Mariae Virginis" (73).

Teniendo ahora en cuenta que a este artículo terminal se le hicieron correcciones, es oportuno presentarle en su forma primitiva, tal cual fué entregado a los padres para que sobre él disertasen.

Felizmente nos saca del apuro Severoli, quien, como lo anota Ehses (74), lo transcribió al relatar el voto de Pacheco. Dice así:

Declarat autem sancta synodus, non esse suae intentionis, in decreto huiusmodi, ubi de peccato originali loquitur, comprehendere beatam et immaculatam virginem Mariam matrem Iesu Christi, de qua re nihil ad praesens declarare intendit praeter id quod a felicis recordationis Sixto IV decretum fuit.

(71) *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, tomo I, 2.ª ed. Madrid, 1912, p. 528.
(72) *CT.* V, 218, 22 s.
(73) *CT.* V, 219, 30.
(74) *CT.* V, 219, nota 1.

Sobre esta base comenzó la discusión el mismo día 14, una vez que el secretario terminó la lectura del nuevo decreto.

Dos son las relaciones que conservamos de esta insigne congregación: la massarelliana de las Actas y la del Comentario del promotor (75). Esta contiene algunas más noticias de lo que dijeron varios conciliares—los legados, Pacheco y el Obispo de Astorga—, pero es deficiente en lo demás. Aquélla, en cambio, dentro de su sequedad, no deja de pasar revista a los dictámenes de cada uno de los votantes; por eso es ella la fuente principal de nuestra investigación.

La junta que tratamos de describir consta de dos partes. Ambas nos interesan, y, naturalmente, comenzamos por la primera.

De nuevo fué el Giennense quien abrió la marcha de la oposición. Rechazó el "Declarat" y volvió a pedir que, tras la frase *secundum communem legem* del primer decreto, se adicionase esta otra: "Nisi aliter Deus ex privilegio concesserit quod sit praeservatus, ut *pie creditur* de B. Virgine". Es decir, que se mantuvo en su posición del día 8, reformada por la censura del *pie creditur*. Así, Massarelli. Pero Severoli dice más, pues apunta que Pacheco combatió la cláusula del decreto reformado porque en la congregación del 8 más de las dos terceras partes del Concilio se inclinaron a exceptuar a María por medio del aditamento: "De qua pie creditur sine peccato originali conceptam fuisse"; lo cual, si es que lo dijo el de Jaén, nos parece una gran exageración, según puede deducirse del escrutinio esquematizado por nosotros en páginas precedentes.

Esta insistencia de nuestro purpurado hacía prever que la reunión sinodal sería bastante movida. Y así fué en verdad. Júzguelo el lector por sí mismo en la síntesis que sigue.

1) Tanto el promotor como el secretario están acordes en asegurar que fueron *veinticuatro* los seguidores del Cardenal español. No lo negamos; mas después de leer y releer el proceso verbal de las Actas no contamos sino *veinte* (76) de los que expresamente se diga que fueron o sintieron con el Giennense, y eso no en todos con plena identidad de pensamien-

(75) Léanse en *CT.* I, 76, 16 ss.; V, 220, 13 ss.

(76) Véase lo correspondiente a los títulos: Giennensis, Aquensis, Turritanus, Materanus, Upsalensis, Panormitanus, Armacanus, Cameracensis, Militensis, Gaditanus, Pientinus, Chironensis, S. Marci, Caputaquensis, Castellimaris, Agathensis, Syracusanus, Pacencis, Procurator cardinalis Augustensis, Generalis Carmelitarum (*CT.* V, 220, 14 ss.).

to. Así, por ejemplo, Saraceni, aprobando lo expuesto por Pacheco, quiso que se añadiese también: "Iuxta declarationem Sixti Papae IV"; Piccolomini propuso el cambio del término "ex privilegio" por la expresión "ex gratia"; Martirano se pronunció por una verdadera decisión del asunto, y Navarra parece haber indicado que no le importaba mucho la retención del vocablo *pie*. Una adhesión incondicional fué la de Fonseca, que corroboró con *muchos argumentos*, a nosotros desconocidos, la tesis *pro Immaculata* (77).

Quiénes fuesen los cuatro restantes no lo sabemos ciertamente. Alguna probabilidad hay para la bina Alaba-Bonuccio, ya que del Obispo de Astorga anotan las Actas: "De conceptione cuperet addi *pie creditur*", y del General servita dicen: "Quoad conceptionem, tenet eam conceptam sine peccato originali, quod aliquibus rationibus comprobavit, quam quaestionem *cuperet terminari a Synodo*" (78). Otra bina viene asimismo al pensamiento: la formada por el Calagurritano y el Bituntino; pero hay que reconocer en ambos diversidad de criterio respecto al de Jaén, pues Bernal Díaz de Lugo deseó acomodarse a lo que quisiese la mayor parte, aun a admitir el *Declarat*, y Musso aceptó el decreto, y los dos sólo hipotéticamente propusieron el término *magis pie* con la mira puesta posiblemente en no arrebatar a la sentencia contraria el calificativo de piadosa, sino el de más piadosa (79).

2) Fuera de la sección precedente encontramos otra integrada por *diecisiete* padres (80), que expresamente recibieron el decreto reformado, y por ende el *Declarat*, sin reparo mayor. A esa cifra llegamos sin contar a Musso y Bernal, como justamente podríamos hacerlo, según lo que se acaba de exponer.

Dentro de esta agrupación cabe citar, como digno de co-

---

(77) *CT.* V, 220, 24 s.; 221, 4 s., 13 s., 28 ss.; 222, nota 2. Desconocemos cuáles fuesen las pruebas de Fonseca.

(78) *CT.* V, 222, 19 s.; 223, 7 ss.

(79) He aquí la suma de ambos votos: "Calagurritanus. Placet decretum. Quoad conceptionem adnaeret maiori parti, sententiam tamen suam dixit, quod non sit concepta in peccato originali. Cuperet addi *magis pie*, si ita maiori parti videtur. sin autem, placent verba decreti"; "Bituntinus. Quoad conceptionem placet quod dicitur in decreto. Sin aliquid esset addendum, non vellet addi *ut pie creditur*, sed *magis pie creditur*" (CT. V. 222, 27 ss., 10 s.).

(80) Léase el contenido de los títulos: Corcyrensis, Naxiensis, Cavensis, Maioricensis, Soranus, Bosanensis, Fanensis, Pisauriensis, Thermularum, Lancianensis, Lucerinus, Caprulanus, Britonoriensis, Aquinatensis, Oscensis, Milonensis, Cardinalis de Monte *(CT.* V, 220, 23 ss.).

nocerse, lo que leemos de algunos conciliares, verbigracia, lo del Bosanense, que, otorgando su *placet* al decreto, mostró a la vez su agrado por que se decidiese el artículo de la Inmaculada (!); o lo del dominico Bertano, que, aprobando la cláusula en cuestión, aconsejó se la terminase con un anatema en contra de los que no observasen la Bula del Papa Sixto; o también aquello del Lancianense, que rechazó explícitamente la moción del *pie creditur* y optó por el cumplimiento de los mandatos sixtinos hasta que otra cosa no estatuyese el Concilio; o, por último, la destacada intervención de Tomás Caselli, O. P., a causa de la lectura que hizo de una serie de testimonios desfavorables al privilegio (81). Estos pasajes, que él mismo presentó al secretario, componen una nutrida lista de textos de los Santos Agustín, Ambrosio, Crisóstomo, Eusebio Niseno, Remigio, Máximo, Beda, Anselmo, Bernardo, Erardo, Antonio de Padua, Tomás de Aquino, Buenaventura, Bernardino, Vicente, confesor, y el Concilio Florentino. Los estudiosos pueden leerlos en la novísima edición de las Actas, sabiamente anotados por Ehses (82), pues no es nuestro intento transcribirlos aquí y menos discutir su valor demostrativo, porque no dieron lugar a disputas particulares sobre ellos.

3) Constituyen el tercer conjunto los *cuatro* (83) que acentuaron la necesidad de no herir a ninguna de las partes contendientes, con lo cual aparentaban colocarse del lado de los favorables al *Declarat*, puesto que éste parecía estar concebido en esa dirección. Por lo demás, únicamente advertimos que uno de los cuatro, De Nobilibus, Obispo de Accia, a quien Cavallera hace dominico (84), acusó la imprudencia que su-

(81) *CT.* V, 221, 23 s., 35 ss., 45 ss.; 222, 22 ss.

(82) *CT.* V, 224, 1 ss.

(83) Cf. los títulos: Senogalliensis, De Nobilibus, Bellicastrensis, Cardinalis S. Crucis (*CT.* V, 220, 32, ss.).

(84) *Loc. cit.*, p. 295. Quizá lo hace por la frase *quia est dominicanus*, añadida más tarde por el secretario a su Códice de Actas (*CT.* V, 220, nota f). Esa misma frase estampó Massarelli en notas sobreañadidas a los votos de otros miembros de la Orden de Predicadores desfavorables al privilegio. Así lo afirma Ehses (*CT.* V, 222, nota 2). Véase en comprobación lo relativo a los votos de Pasquale y Bertano (*CT.* V, 221, notas f, h). Sin embargo, en los tres casos citados, está tachada en el Códice la mencionada frase. No sabemos el porqué. Los dos conciliares últimamente mencionados son ciertamente dominicos. Respecto al Obispo de Accia, en cambio, no aparece rastro de esa procedencia religiosa, a juzgar por la obra de Ehses (Cf. Michael, *Op. cit.*, p. 47). Tampoco encontramos nada indicador en ese sentido en Eubel, *Hierarchia Catholica*, vol. III, Monasterii 1923, p. 92; ni en Walz, O. P., *Gli inizi domenicani al Concilio*, en "Il Concilio di Trento", t. II, 1943, p. 210 ss.

pondría ponerse a decidir un punto tan intrincado sin haber precedido un serio examen sinodal del mismo y sin previo aviso al Romano Pontífice.

4) Una interpretación similar puede darse a los votos de aquellos *dos* padres (85) que se remitieron al sentir de los legados, partidarios de la cláusula, y posiblemente también a los de otra *terna* (86) cuya opinión fué que nada se decretara de nuevo, cosa que parecía cumplirse en el *Declarat*.

5) Otros, en número de *cinco* (87), abogaron por imponer silencio a la cuestión de la Inmaculada, aunque no todos lo hicieron en los mismos términos. Seripando, entre ellos, reclamó silencio *perpetuo;* el Veronense se opuso a que por *el momento* se dijese nada de la Concepción en ningún aditamento al decreto; Campeggio expresó su deseo de que no se mencionase este dogma, a imitación del Concilio Florentino (88), que habló de él solamente de manera general, y como realización de su ponencia sugirió se volviese a la frase *secundum communem legem,* que, por lo visto, no contenía a su juicio cosa en contra de la prerrogativa mariana; los abades alabaron el silencio en general, y Antonio de la Cruz, después de probar su sententia *pro Immaculata,* recomendó se silenciase el tema. Eso no obstante, según las Actas, pidió que se insertasen en el decreto palabras claras, por las que no quedase perjudicada ninguna de las partes, y desaprobó el *Declarat* porque nada de nuevo estatuía (!).

6) Recogiendo en este apartado otros votos que no entran ajustadamente en ninguna de las secciones anteriores, nombramos a Pasquale, O. P., que explícitamente dió a conocer su criterio opuesto al privilegio: "Motulanus... Quoad conceptionem B. Virginis tenet, eam conceptam esse cum peccato originali" (89); y a Pelargo, O. P., que avisó a los padres: "An expediat aliquid determinari" (90); y a Pate de

(85) Cf. los títulos: Torcellanus, Reatinus.

(86) Los Obispos de Piacenza, Fiesole y Alba *(CT.* V, 220, 47 s.; 221, 11, s., 19 s.).

(87) Sus nombres se indican en el texto de este artículo *(CT.* V, 220, 39 ss.; 221, 40 s.; 222, 34 ss., 47 s.; 223, 2 s.).

(88) Parece aludir al conocido pasaje del Decreto *Pro Iacobitis:* "Firmiter credit, profitetur et docet, neminem unquam ex viro feminaque conceptum a diaboli dominatione fuisse liberatum, nisi per meritum mediatoris Dei et hominum Iesu Christi Domini nostri, qui sine peccato conceptus, natus et mortuus..." (DENZINGER, n. 711). Cf. EHSES, en *CT.* V, 225, nota 9.

(89) *CT.* V, 221, 25 s. Repásese el texto correspondiente a nuestras notas 34 y 35.

(90) *CT.* V, 222, 43 s.

Worcester, que se adhirió a Pole, cuya mente no nos es bien conocida (91).

Hasta aquí no hemos hecho sino sintetizar la primera parte de la congregación del día 14, valiéndonos de Massarelli. He aquí ahora, como es justo, el resumen de Severoli:

De peccato originis in beata virgine Maria multi multa dixere. Fuere tamen plures, qui decretum probarent, quamvis 24 sententiam Giennensis comprobassent. Et quamvis articulus propositus non fuisset, ut discuteretur, nihilominus abunde omnes fere sententias dixerunt. Sed eo res devenit, ut quamvis plures essent, qui crederent beatam Mariam virginem conceptam fuisse sine peccato originali, tamen ex eis plures hunc articulum dimittendum esse dicebant et in alium locum reservandum, satis dicentis esse, si aliquo pacto declararetur beatam Virginem in

(91) *CT.* V, 222, 2 s. En la nota *a* de esta cita se dice que en el Códice, de que se sirvió Ehses para su edición de las Actas, se añade borrado al voto de Pate: *cum Rmo. D. Giennensi.* —¿Es que Pole sostuvo la opinión de Pacheco? Si eso fué así, tendríamos en la bina Pole-Pate un medio de llegar al número *veinticuatro* de los adictos al de Jaén. Véase el texto correspondiente a nuestras notas 78 y 79.—En el discurso de Pole del día 14, según el esquema massarelliano, ni siquiera aparece que el segundo Legado hablase de la Inmaculada *(CT.* V, 220, 7 ss.). Sin embargo, algo dijo al final de su voto, pues Theiner *(Op. cit.*, t. I, p. 144 a), al editar esta intervención de Pole, dándole equivocadamente la fecha del 13 de junio, le atribuye estas palabras: "Illud autem, quod in fine decreti ponitur, mihi non placet, dum dicitur, declarat autem s. synodus non esse suae intentionis huiusmodi, ubi de peccato originali loquitur, comprehendere beatam et immaculatam virginem Mariam, cum adictione hac videlicet: de qua pie creditur sine peccato originali conceptam fuisse". Bien anota Ehses *(CT.* V, 219, nota 2) que hay alguna confusión en este final. Por el texto theineriano no sabe uno si Pole desaprobó el *Declarat* con la adición del *pie creditur* en favor de María, o si rechazó simplemente el *Declarat*, proponiendo al mismo tiempo en sustitución del mismo la adición dicha. En este último caso hubiese estado concorde con Pacheco. Algo nos extrañaría que Pole pensase al unísono con el Giennense, pues Massarelli, al relatar el escrutinio de la congregación el día 16 de junio, separa los *diecisiete* partidarios de Pacheco de los dos adictos a Pole; lo cual parece demostrar que hubo entre ambos alguna diferencia *(CT.* V, 236, 16 ss.). También nos extrañaría la mencionada concordia, porque Pate, el día 8, se adhirió a Bertano, contrario al de Jaén *(CT.* V, 202, 18). El argumento no es por entero probativo, pues Pate pudo cambiar en el decurso de los seis días siguientes; pero sin duda tiene alguna fuerza. En el caso de que Pate no hubiese hecho mudanza, ¿habría que decir de Pole que fuese adverso al privilegio? No se sigue eso del proceder de Pate, quien se acomodó al parecer de Bertano, no en cuanto éste pudo ser o no ser personalmente contrario a la prerrogativa mariana, sino únicamente en cuanto opinó que se debía dejar el tema mariano en cuestión como estaba antes del Concilio, sin que se hiciese perjuicio a ninguno de los partidos contendientes *(CT.* V, 202, 19 ss.).

decreto ipso non comprehendi. Giennensis sue opinioni mordicus inherebat, ut pro magno beneficio ab omnibus recipere videretur, suam sententiam obtinuisse (92).

Por lo dicho se comprende lo difícil de la situación conciliar, debido a lo muy nutrido de los partidos contendientes respecto al *Declarat.*

Dice Cavallera a este particular (93) que una mayoría relativa se había pronunciado en pro de una declaración más favorable a la Inmaculada que la que contenía la cláusula del decreto reformado; pero que la mayoría absoluta, compuesta por conciliares partidarios o contrarios del privilegio, se había decidido por la fórmula del *Declarat.*

No tratamos de negarlo. Unicamente afirmamos que esa mayoría absoluta, si existió en la primera parte, no superó en mucho a la relativa, según puede deducirse de la síntesis que acabamos de hacer de la votación, en la cual se advierte pronto que no todos los que se enfrentaron contra Pacheco admitieron la referida cláusula.

Los legados tenían, por tanto, que volver sobre sus pasos, si es que no querían dejar descontenta a una buena porción de la Asamblea. Con todo, no era fácil una salida airosa; mas, al fin, se dió con una que mejoró la situación.

Estamos en el paso de la primera a la segunda parte de la congregación, y es precisamente en este tránsito donde debemos agradecer a Severoli algunos datos de interés. Pero antes leamos el relato del secretario (94).

Del Monte, dice Massarelli, se mostró personalmente afecto a la doctrina de la Concepción Inmaculada de María, aunque expuso la inconveniencia de decidir nada sobre este punto y alabó las palabras de la cláusula.

A continuación, Cervini, con muchas y piadosas palabras, avisó a los padres que se abstuviesen de toda disputa en el artículo de la Concepción, puesto que la mente del Sínodo era no herir a ninguna de las partes.

Entonces yo—prosigue Massarelli—leí los votos para ver si habían sido bien captados, concordando ellos con las sentencias proferidas por las padres. Y como hubiese veinticuatro con el Giennense, "orta est dissensio cum caeteris patribus, placerentne verba dicreti". Por fin fueron interrogados

(92) *CT.* I, 76, 33 ss.
(93) *Loc. cit.*, p. 310.
(94) *CT.* V, 223, 10 ss.

los padres si les agradaba que se pusiesen en el decreto las siguientes palabras:

Aquí permítanos el lector una interrupción, que tiene por objeto advertirle que dichas palabras van en la segunda de las dos columnas que siguen, a fin de que puedan ser mejor comparadas con las de la primera, que no son otra cosa sino las del primer *Declarat,* ya antes transcrito:

PRIMER "DECLARAT"	"DECLARAT" REFORMADO
Declarat autem sancta synodus, non esse suae intentionis, in decreto huiusmodi, ubi de peccato originali loquitur, comprehendere beatam et immaculatam virginem Mariam matrem Iesu Christi, *de qua re nihil ad praesens declarare intendit* praeter id quod a felicis recordationis Sixto IV decretum fuit (95).	Declarat tamen haec ipsa sancta synodus, non esse suae intentionis, comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam Virginem Mariam Dei genitricem, sed observandas constitutiones fe. re. Sixti Papae IV sub poenis in eis constitutionibus contentis, quas innovamus (96).

El nuevo *Declarat,* con excepción del vocablo *innovamus,* que por corrección lingüística fué mudado en *innovat,* triunfó en el decreto definitivo, y su victoria dependió de la votación de la segunda parte de la congregación del 14, que, según el secretario, arrojó el siguiente balance:

1) *Diez* padres—entre ellos Pacheco—dieron el ***non placet*** al *Declarat* reformado (97).

2) *Treinta y ocho* otorgaron un *placet* expreso al mismo (98).

3) *Seis* profirieron diversos juicios. Así, Vauchop y el de San Marco desearon la adición del *magis pie;* Zannettino se

(95) Léase la nota 74 y la parte de texto correspondiente.

(96) *CT.* V, 223, 20 ss.

(97) "Cardinalis Giennensis, Aquensis, Turritanus, Panormitanus, Cameracensis, Militensis, Gadditanus, Pientinus, Agathensis, Servorum [Generalis]" *(CT.* V, 223, 24 s.)

(98) "Corcyrensis, Materanus, Naxiensis, Upsalensis, Senogalliensis, Cavensis, Feltrensis, Nobilibus, Placentinus, Torcellanus, Reatinus, Fesulanus, Maioricensis, Albensis, Soranus, Bosanensis, Motulanus, Fanensis, Pisauriensis, Veronensis, Thermularum, Lancianensis, Lucerinus, Syracusanus, Caprulanus, Vigorniensis, Bituntinus, Bellicastrensis, Pacensis, Asturicensis, Bertinoriensis, Aquinatensis, Oscensis, Calagurritanus, Milonensis, abbates, Eremitarum [Generalis], Carmelitarum [Generalis]" *(CT.* V, 223, 26 ss.).

puso con la mayoría—por ende, con los treinta y ocho—; el Obispo de Capaccio se adhirió a Pole (99); Fonseca se opuso a que se añadiese cosa alguna sin antes leer y examinar las extravagantes de Sixto IV, y Antonio de la Cruz mostró el mismo deseo de oír esa lectura.

Massarelli termina su descripción con estas sencillas frases: Como a una gran mayoría agradaron las palabras propuestas—alude al nuevo *Declarat*—se decidió adicionarlas al decreto. Se leyeron después las extravagantes de Sixto IV acerca de la Concepción: la primera, que comienza *Cum praexcelsa,* y la segunda, cuyo principio es *Grave nimis,* y se despidió a la congregación a las quince horas (100). Los padres habían estado cinco horas reunidos (101).

Ahora ocurre preguntar: ¿cómo pudo ser que en tan corto espacio de tiempo se diese un cambio tan grande en la opinión de los padres, muchos de los cuales abandonaron al Cardenal español?

La respuesta a esta interrogante parece estar ligada con la presentación del *Declarat* reformado, cuya redacción ofrecía menos inconvenientes al pensamiento de aquéllos.

Para entenderlo mejor echemos mano del comentario de Severoli.

Descrita por él la primera votación, que, según sus cálculos, dió al de Jaén los veinticuatro votos arriba dichos, pasa a narrar un encuentro o debate relativamente fuerte entre algunos padres, que muy bien puede corresponder a lo que poco ha nos dijo el secretario con aquella expresión: "Orta est dissensio cum caeteris patribus, placerentne verba decreti", pues esta frase viene en Massarelli inmediatamente después del recuento de los veinticuatro votos.

Esto supuesto, leamos su relato, que en sustancia dice así (102):

Del Monte dió por suficiente si por el momento se hacía observar lo ordenado por Sixto IV.

Pacheco, en cambio, aduciendo como pruebas la celebración de la festividad del privilegio en la Santa Iglesia Roma y el consentimiento de la Iglesia Universal, "eccepto duntaxat Dominicanorum ordine", postuló a la congregación general que determinase algo nuevo en favor de tan piadosa

(99) Repásese la nota 91. *CT.* V, 223, 35.

(100) *CT.* V, 223, 39 ss., nota 2.

(101) *CT.* V, 219, 33. Contando la ceremonia litúrgica de la Misa. Severoli concede dos horas más de duración a la junta.

(102) *CT.* I, 76, 42 ss.

opinión, máxime habiéndose convenido en ello en la junta del día 8 y anhelado por muchos en el transcurso de la reunión que entonces se estaba celebrando.

Inmediatamente, Cervini, del qué dice Severoli: "Qui non minus conceptam virginem in peccato tenet quam teneat Giennensis contrariam partem", tomó la palabra y dijo: "Ya sabemos que no se debe tratar esta cuestión en el Sínodo y que solamente cabe dejar la cosa de modo que ningún bando reciba perjuicio. Si las palabras del decreto van en contra de alguna de las partes, quítense y súplanse con otras que satisfagan al pensamiento del Concilio. Yo no sufriré que se obligue al Sínodo por procedimientos oblicuos a estatuir lo que él no quiere determinar directamente".

A esto contestó el de Jaén: "El Concilio estatuyó poner las palabras *ut pie creditur*".

Cervini replicó: "Si algo dijo el Sínodo, por su cuenta lo hizo, no conforme a nuestra dirección" (103).

El Giennense contestó: "El Concilio lo desea todavía para que no se haga injuria a la Virgen María". Y añadió: "Sed si hoc non placet, iterum exquirantur vota" (104).

Diego de Alaba, Obispo de Astorga, propuso entonces: "Si se borran en el decreto aquellas palabras en que se dice que el Concilio no quiere decretar nada nuevo todo irá bien" ("belle se habebit res").

A esta propuesta accedieron Bertano y los dominicos por aclamación, mientras que Pacheco y los suyos disentían.

Por esto fueron de nuevo pedidos los votos, y se encontró que fueron muchos más los que aprobaron la nueva redacción del decreto que sus contrarios, llevándolo muy a mal el Cardenal de Jaén, que no podía sufrir el que no se hubiese concedido alguna prerrogativa a la Bienaventurada Virgen María.

Finalmente, entre las aclamaciones de los padres, se clausuró la congregación, siendo ya las diecisiete horas (!).

Vemos, pues, que, según la demanda de Alaba, deberían quitarse del primer *Declarat* las palabras: "De qua re nihil ad praesens declarare intendit praeter"; insinuación que fué atendida, puesto que en el *Declarat* reformado se suprimió esa frase.

Teniendo esto presente, se pregunta uno: ¿por qué espe-

(103) "Non ad nostram relationem", dice el original latino. CAVALLERA, S. I. (*Loc. cit.*, p. 310), lo traduce así: "Pas en conformité aveo notre relation... mais en dehors de protocole".

(104) Esta frase pudo significar o la petición de un nuevo escrutinio, o un recuento más concienzudo de la primera votación.

raba el Obispo de Astorga que todo marcharía bien con dicha supresión?; ¿por qué agradó esta tachadura a algunos de los secuaces del Giennense?; ¿por qué agradó tanto a Bertano y sus hermanos de Orden, que la recibieron por aclamación?, ¿es que el citado corte dado a la cláusula primitiva favorecía a la opinión adversa al privilegio?

Pallavicini, que implícitamente se propone estas cuestiones, nos da la siguiente solución:

> Allora il Vescovo d'Astorga propose che si cancellasse quella particella, in cui si diceva: che nulla al presente il Concilio intendea dichiarare. Il che per mio avviso avea questo riguardo, che rimanesse almen dichiarato come nell' universale affermazione del peccato originale, contratto da tutti gli uomini non è per necessità compresa la Virgine; e che però l'argomento per la contraria parte quindi dedotto, non rende la sua immunità men probabile.—A tal proposta il Bertano e gli altri Domenicani fecero applauso: *com' è solito di chi si vede in maggior rischio...* (105).

En el fondo esta respuesta nos parece aceptable, aunque también algo incompleta.

Verdad es que en el *Declarat* reformado se afirmaba bien claro que no era intención del Sínodo aplicar a la Virgen María lo que en el decreto se decía del pecado original. Verdad es, asimismo, que esta afirmación implicaba la imposibilidad de apoyarse en el decreto para combatir el privilegio mariano. Este no sufría en Trento mengua alguna y sus partidarios podrían en lo sucesivo continuar defendiéndole y celebrándole. Con ello el partido de Pacheco y todos los amantes de la prerrogativa mariana triunfaban, al menos en parte, ya que en el decreto se hacía una excepción para la Virgen, siquiera fuese negativa. Sin embargo, opinamos que esto sólo no hubiese bastado para arrancar el *placet* de algunos que militaban en las filas del Cardenal hispano, pues todo eso ya se afirmaba en el primer *Declarat*, y con todo no gozó del favor de esos padres. Y es—volvemos a decir que es opinión nuestra—que a estos prelados se les hacía muy duro que el decreto dijese expresamente que el Concilio *no quería por el momento declarar nada respecto a la Inmaculada*. Ellos, en el transcurso de las disputas sinodales, habían pedido repetidas veces al Sínodo que hiciese alguna declaración sobre este punto teológico, e incluso habían sugerido las censuras de *pie* o *magis pie creditur*, etc.; y natural es que les disgustase en el documento oficial la aserción *expresa* de que el Con-

(105) *Op. cit.*, p. I, l. 7, c. 7, n. 3 s.

cilio no quería hacer ninguna declaración. Con la supresión practicada se obviaba este obstáculo y se conservaba en el *Declarat* reformado, con expresiones más dulces y atrayentes, cuanto en el primero se decía por vía negativa en favor de la Inmaculada; y así puede explicarse que, conseguido esto—lo más que por entonces podía esperarse—, varios conciliares abandonasen a Pacheco.

Cabe también pensar que por causa de dicha supresión creyesen algunos de estos padres que en lo sucesivo les sería permitido defender que en Trento se había hecho una declaración, más favorable a la Concepción en el fondo de lo que a primera vista pudiera aparecer, y que por eso se apresurasen a dar su *placet* a la nueva fórmula.

No se juzgue que este pensamiento vaya descaminado, pues en ese fondo de la nueva fórmula supo leer Pío IX, el gran Pontífice de la Inmaculada, más de lo que por los apariencias se pudiera sospechar. Ya lo veremos al final de este artículo.

Respecto a las pretensiones de Bertano y adherentes, fuesen o no adversos al privilegio—de alguno ya hemos dicho que sí lo fué—, creemos sencillamente que la tachadura de la frase en cuestión no les favorecía más que su retención en el decreto. Sin embargo, pasaron gustosos por ello, porque el *Declarat* reformado, al innovar las órdenes sixtinas, les permitía seguir sus propios pareceres, sin que nadie pudiese contradecirles. Esto les bastaba por el momento y una prolongación del debate podría comprometer sus propósitos. Al fin y al cabo la inmensa mayoría del Concilio estaba por la Inmaculada, y una retención de este tema en el aula conciliar podría tal vez hacer que los padres se decidieran a concluir definitivamente el negocio, después de un examen pormenorizado del mismo. Ellos no querían esto, y, "com' è solito di chi si vede in maggior rischio", acabaron aplaudiendo la supresión (106).

IV. DECISIONES FINALES

1. *Congregación general del 16 de junio.*

Supuesto que en la junta del día 14 había sido presentado a discusión todo el decreto reformado, era oportuno que los

(106) El 16 de junio escribían los Legados al Cardenal Farnese, dándole cuenta de la determinación tomada el día 14: "Dal primo son stati

presidentes lo hiciesen leer convenientemente corregido según las advertencias de la mayoría.

Eso es lo que se ejecutó el día 16, cuando el secretario leyó a la asamblea el decreto así enmendado, el cual llevaba, naturalmente, el *Declarat* reformado conforme a la moción de Alaba.

Los padres fueron de nuevo invitados a proferir sus juicios sobre el decreto, y el Cardenal de Jaén fué una vez más el primero en desaprobar la fórmula elegida para la Inmaculada, aferrándose a esta otra: *prout magis pie a maiori parte ecclesiae* vel *a multis creditur, B. Virginem esse conceptam sine peccato originali,* que debería añadirse al capítulo de la Concepción en el decreto (107).

Dice Massarelli en las Actas que ese aditamento fué el sugerido por Pacheco en sus precedentes actuaciones conciliares, y algo de eso parece deducirse del trozo de carta de los Legados, transcrito en la nota 106, donde dicen que el Cardenal pretendía que el Concilio diese a la doctrina defensora del privilegio la censura de *più pia.* Sin embargo, si nos fijamos en lo que llevamos dicho de otras intervenciones del Giennense, comprobaremos que en fechas anteriores al 16 no recalcó lo del *magis pie,* sino lo del *pie creditur* (108). ¿Hubo cambio de rumbo en el purpurado? ¿Es que creyó que con el *pie creditur* arrebataba a la sentencia, hostil a la prerrogativa mariana, el calificativo de *piadosa* — intento difícil de conseguir por entonces—y renunció a esa censura, a fin de lograr más fácilmente para su opinión la nota de *más piadosa* que la contraria? No lo sabemos de cierto, a causa de la penuria de datos sobre el particular; pero atendido lo que registran Massarelli y los presidentes sobre este punto, bien podemos opinar que el de Jaén se hubiese contentado desde un principio con la calificación de *más piadosa* para su que-

---

concordi tutti quanto al dogma et tenore d'esso, ma il Rmo. di Jaën con alcuni altri son stati sempre ostinati a voler, che si dichiarasse l'opinione di coloro, che tengono la concettione della Beata Virgine esser più pia et non se valse allegare, che questa determinatione non si poteva fare senza esaminatione et cognitione, et che bastassi dichiarare, che non s'includessi in quella generalità, confirmando le due extravaganti di Sixto IV et rimettendosi a quelle, finchè altrimenti fusse deliberato dal concilio o da la sede apostolica, como V. Sria. Rma. et Illma. vederà nella copia del decreto..." (*CT.* X, 527, 16 ss.). Aquí se da admirablemente bien la razón por la que no podía prosperar el plan de Pacheco; pero se aminora algún tanto el número de los adictos al Cardenal. Ya lo hemos visto en el texto de nuestro artículo.

(107) *CIT.* V, 235, 24 ss.

(108) *CT.* V, 166, 31 s.; 199, 9 ss.; 220, 14 ss.

rida doctrina *pro Inmaculata*. Lo que sí podemos afirmar es que de nuevo creció el número de sus adictos, sin que nos conste el motivo de ese aumento.

Vea ya el lector el resumen de la votación que siguió a la ponencia del Giennense:

1) De *quince* Padres sabemos que integraron el grupo del Cardenal español (109). Massarelli hace subir este número a *diecisiete*: "17 cum Giennensi expresse". ¿Cómo así? Porque, a lo que creemos, cuenta entre ellos a Marco Vigerio della Rovere, Obispo de Sinigaglia, y al Asturicense Alaba. Del primero dicen las actas: "Senogalliensi placet [decretum], sed cuperet dici *prout maior pars ecclesiae pie opinatur*" (110); lo cual favorecía, sin duda, a la sentencia de Pacheco. Del segundo observan compendiando su voto: "*Placet cum Giennensi*, et silentium imponatur praedicatoribus, ne de conceptione concionentur" (111). Ello supondría alguna mudanza en el modo de pensar del Obispo de Astorga respecto a su propuesta del día 14, a no ser que los tres primeros vocablos *Placet cum Giennensi* se refieran a lo que Pacheco dictaminó de todo el decreto en general, prescindiendo del *Declarat* (112), y los ocho restantes a la cuestión de la Inmaculada. Nosotros, siguiendo a la universalidad de los autores y al sentido más obvio del esquema de este voto, creemos que hubo cambio en Alaba, cosa nada peregrina en un miembro de una asamblea en la que menudearon los escrutinios acerca de una misma materia con la consabida fluctuación de los pareceres de los conciliares.

Lo que no podemos admitir es la inserción de Sebastián Lecavela, O. P., Arzobispo de Naxos, en el grupo del Giennense. El secretario por distracción silenció su nombre en las Actas, y Ehses (113), al querer alcanzar el número diecisiete dado por aquel, apuntó la posibilidad de que uno de los de ese bando fuese Lecavela. Decimos que se nos hace esto im-

---

(109) "Card. Giennensis, Aquensis, Turritanus, Panormitanus, Militensis, Plentinus, Claramontanus, Chironensis, S. Marci, Vasionensis, Agathensis, Syracusanus, Pacensis, Canariensis, Generalis Servorum" (*CT*. V, 235, 24 ss.).

(110) *CT*. V, 235, 35.

(111) *CT*. V, 236, 7 s.

(112) "Card. Giennensis. Placet decretum in omnibus, excepto capitulo de conceptione..." (*CT*. V, 235, 24 ss.). Así comienza el voto de Pacheco, donde se ven bien sus dos partes: la aprobación del decreto, prescindiendo del *Declarat*, y la desaprobación de éste.

(113) *CT*. V, 236, nota 2.

posible, porque toda la actuación del Naxiense, antes y después del 16, fué claramente opuesta a Pacheco (114).

2) *Treinta y siete,* sin contar a Del Monte y Cervini, otorgaron un rotundo *placet* al decreto reformado (115), teniéndose en sólo ese número la mayoría absoluta, ya que la cifra de votantes no llegó a los setenta.

3) *Cuatro* propusieron modificaciones, mas no en el sentido del Giennense. Tales fueron Baltasar de Heredia, O. P., que postuló se retirase total, o al menos parcialmente, el *Declarat;* Fonseca y Bernal Díaz de Lugo, que rechazaron la innovación de los documentos de Sixto IV y abogaron por que se impusiese silencio al asunto; y Bertano, cuyo juicio-resumen dice: "De conceptione aut innovetur *Extravagans,* aut aliquid addatur et aliis verbis concipiatur ille canon" (116).

4) *Dos,* Sanfelice y el Obispo de Capaccio, se adhirieron a Pole (117), de quien no sabemos que en este día expresase su sentir en la congregación.

5) *Otra bina,* Jayo y Pelargo, nada dijeron, por no tener voto definitivo; y, finalmente, los Generales Seripando y Audet se remitieron al parecer de los Legados (118).

Afortunadamente, es otra vez Severoli el que nos narra un incidente interesante de esta pugna (119).

Después de conceder a la opinión de Pacheco alguna fuerza numérica, da indiscutiblemente a la de los Legados la primacía, y anota que Cervini se mostró irreductible en no permitir se decretase cosa contra alguna de las partes sin previa discusión, y menos por vías indirectas.

Acto seguido—añade—, Del Monte, vuelto hacia el Giennense, le notificó ser él personalmente defensor de la Inmaculada; mas que se allanaba a aceptar el *Declarat,* porque no había tiempo para estudiar el dogma de la Concepción, y,

---

(114) *CT.* V, 167, 5; 200, 1 s.; 220, 26; 240, 10 ss.

(115) "Corcyrensis, Senensis, Materanus, Upsalensis, Armacanus, Asculanus, Cameracensis, Feltrensis, Nobilibus, Placentinus, Torcellanus, Iserniensis, Gadditanus, Sibicinensis, Reatinus, Fesulanus, Maioridensis, Albensis, Soranus, Motulanus, Pisauriensis, Veronensis, Thermularum, Nemosiensis, Milonensis, Lancianensis, Lucerinus, Caprulanus, Vigorniensis, Bellicastrensis, Bellunensis, Bertinoriensis, Aquinatensis, Oscensis, suffrag. Milonensis, abbates, Bituntinus" *(CT.* V, 235, 30 ss.). No son treinta y cuatro, como dice el Secretario, sino treinta y siete, como cuenta Ehses *(CT.* V, 236, 17, nota 2).

(116) *CT.* V, 236, 1 ss.

(117) *CT.* V, 235, 36. Véase la nota 91.

(118) *CT.* V, 236, 11 s.

(119) *Op. cit.,* en *CT.* I, 80, 22 ss.

por otra parte, las palabras del decreto no perjudicaban a la causa de la Virgen. Después—nótese su bien probada diplomacia—exhortó a Pacheco, "ut vellet cum reliqua synodo in hoc quoque sentire, *ne si populus videat paucos admodum dissentientes, credat contrariam partem veriorem esse*".

Con esta mirada hacia el futuro pensó el primer Legado reducir al de Jaén a su partido; mas éste—nos cuenta el promotor—respondió a aquél que no abandonaría su criterio, aunque se lo mandase el Emperador, y que solamente cedería ante una decisión del Concilio (120).

Por aquí se entiende que Pacheco procedió desde el principio en el negocio de la Inmaculada por iniciativa propia, y no por órdenes de Carlos V. Este ciertamente se enteró de lo que estaba haciendo su Cardenal, y desde Ratisbona le escribió el 13 de junio, manifestándole su desagrado por su modo de llevar el asunto relativo al privilegio. Carlos acentuaba que era inútil entretenerse en una cuestión que no formaba parte de las controversias entre católicos y protestantes, por cuya causa se había convocado el Concilio, y que con las interminables disputas tridentinas no se conseguiría otra cosa sino hacer más incierta la tesis favorable a la Virgen, dar pábulo a inacabables debates orales y escritos, y quebrantar la autoridad del Sínodo (121).

El Giennense recibió este aviso el día 16, ya terminada la congregación; pero se mantuvo en su posición, como lo veremos en seguida, y con plena independencia de su patrocinador. Eso era de esperarse, puesto que ya antes de dicha junta había recibido de parte del Embajador Imperial consejos para renunciar a sus puntos de vista, y con todo persistió en ellos (122).

A esta luz se percibe bien lo infundado de una aserción reciente, que atribuye a Carlos V el no haber dejado ocasión de hacer definir el dogma de la Inmaculada, tan querido a

---

(120) Las Actas traen también esta respuesta del Giennense, tomada, como bien dice EHSES, de Severoli (*CT*, V, 236, 3).

(121) DRUFFEL-BRANDI, *Monumenta Tridentina*, t. I. München, 1884, pp. 558 s.

(122) Véase *CT*. V, 236, nota 4, en la que EHSES proporciona este dato y dice además que el embajador de Carlos V, aun antes de recibir la carta del Emperador el día 16, disuadió a Pacheco de sus pretensiones relativas a la Inmaculada. Todo lo cual es una prueba más para demostrar que la conducta personal del Cardenal fué en todo negocio independiente del César.

los españoles y sus soberanos, una vez que Roma rehusó dar la primacía en el Concilio al tema de la reforma católica (123).

2. *Sesión quinta.*

Hemos llegado ya al término de nuestra carrera.

El Sínodo iba a dar el gran paso de entrada en el campo dogmático con sus primeras definiciones antiprotestantes, por medio de la aprobación del decreto sobre el pecado original. Para eso se habían reunido los Padres el 17 del mes de junio.

Ya en plena sesión se leyó el citado documento, cuyo final era el *Declarat* reformado antes copiado, y el Obispo de Pienza, Agustín Patricio Piccolomini, preguntó a los Padres si les agradaba. Todos dieron el *placet;* pero sobre el *Declarat* se permitieron varios hacer algunas observaciones. Veámoslo (124):

Como era de preverse, Pacheco volvió a la carga y expuso su parecer de manera idéntica que lo hiciera en la junta del día anterior y con la misma fórmula.

A su lado militaron esta vez expresamente Tagliavia, Arzobispo de Palermo, los Obispos de Cambrai y San Marcos, Roberto de Croy y Coriolano Martirano, y el General servita Bonuccio. Bien pocos, por cierto, si se los compara con los de otras jornadas precedentes. Y bien explicable, además, pues el cansancio, la solemnidad del momento, las votaciones perdidas en repetidas ocasiones, y quizá también una mayor persuasión de lo improcedente e importuno de mayores exigencias relativas a la determinación sinodal del privilegio, hicieron su obra.

No se crea, sin embargo, que la oposición se redujo a esta quina, pues hubo otro pequeño sector que expresó su descontento. Así, Filheul concedió el *placet,* con tal que se adicionase una imposición de silencio, a fin de que nadie en adelante se atreviese a predicar contra la prerrogativa de María. Por el silencio se pronunció Antonio de la Cruz y por el mandato de no predicar en contra, Dionisio Zannettino. El Turritano protestó porque la cláusula ofendía a una de las partes, sin satisfacer a la otra, resucitando las *antiguas tragedias* de los tiempos del Papa Sixto IV; Fonseca postuló una

(123) RICHARD, *Concile de Trente,* en HEFELE-LECRECQ, *Histoire des Conciles,* t. IX, 2.e partie, p. 291.

(124) Para este balance, consúltese a *CT.* V, 240, 15 ss.

fórmula neutral y no engendradora de escándalo, y el Obispo de Calahorra entregó un billete escrito del tenor siguiente:

Placet decretum, dum tamen addatur, quod quia asserentibus aliquibus in concionibus, quod Virgo Maria fuit concepta in peccato originali, scandala oriuntur in populo, non liceat alicui hoc de cetero praedicare publice, donec ab ecclesia dubium hoc determinari contingat, quorum tamen opinionem per hoc non intendit sancta synodus reprobare (125).

En todo esto se advierte que a varios de los padres mencionados les era molestísima la predicación de algunos que, imprudentemente y faltando a anteriores prescripciones pontificias, osaban hablar en contra de una doctrina recibida por la mayor parte de los fieles. Su enojo era justo y el Tridentino contribuyó de hecho a remediar el mal que ocasionó ese disgusto.

La voz más recia en la quinta sesión parece haber sido la de Guillermo de Prato, Obispo de Clermont, quien yendo muy lejos quiso que absolutamente se dijese en el decreto que la Virgen fué concebida sin pecado original. Esto era, por entonces, pedir demasiado.

Finalmente, recogemos al terminar nuestra síntesis los ecos dulces y serenos de las palabras del Arzobispo de Siena, Francisco Piccolomini, cuyo *placet* resonó amablemente, pero condicionado a que el *Declarat* en nada perjudicase a la Bienaventurada Virgen María.

Hemos dado plena cuenta del escrutinio del día 17. Massarelli repasó los votos, y leídos en alta voz fueron recibidos como buenos por los Padres. El sufragio de la gran mayoría aprobó el *Declarat*, y de esta suerte, después de tantos forcejeos, hubo de ceder el infatigable purpurado de Jaén.

Severoli nos refiere que todos dieron el pase a la cláusula final del decreto, excepto nuestro Cardenal y con él catorce o quince conciliares (126). No llegaron a tantos.

Así concluyó la memorable sesión del día 17. De ella escribía en esa misma fecha al Cardenal Farnese uno de los padres, el Arzobispo de Matera, Miguel Saraceni:

Questa matina è fatta, Dio gratia, la sessione, ove son stati publicati dui decreti, l'uno del peccato originale, dalo quale veneno condennate più heresie antique et nove, et tutti li patri in numero sittanta son stati de accordo, excetto in quanto alle

(125) *CT.* V, 244, 14.
(126) *Op. cit.*, en *CT.* I, 81, 6 ss.

ultime parole della conceptione della Madonna. Il Cardinale de Gebenna et certi altri, che l hanno seguito, voleano, che ponerétur in decreto *sicut pie creditur*. Alia maggior parte delli patri, per non condennare la religione delli predicatori per impia, qual fi a questa hora sono fideli della sede apostolica, et tanti altri santi dottori, che hanno tenuta tal opinione, maxime non sendono stati auditi nel articulo disputato ancora (127).

3. *Conclusión.*

Repasando las páginas que preceden y leyendo atentamente el texto del *Declarat* definitivo, no parece difícil precisar lo que el Concilio quiso decretar en la famosa cláusula.

Esta consta de dos partes, la primera de las cuales dice así:

Declarat tamen haec ipsa sancta synodus, non esse suae intentionis, comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et inmaculatam Virginem Mariam Dei genitricem.

La segunda parte añade:

... sed observandas esse constitutiones felicis recordationis Sixti Papae Cuarti, sub poenis in eis constitutionibus contentis, quas innovat.

Esto supuesto, la primera únicamente declara *in recto* que no es la mente del Sínodo comprender dentro de lo definido o decretado en el decreto del pecado original a la Virgen María. Es decir, no incluye a María en la ley común de contraer dicho pecado; o, si se quiere, declara que no la incluye. Siempre, como se ve, algo que suena a *positiva no inclusión* de María en la ley común. De aquí a una *positiva exclusión*, que llevaría encerrada en sí la afirmación del privilegio, va todavía un gran trecho.

Pero podría preguntarse: ¿la excluye positivamente *in oblicuo* al darla el título de Inmaculada, juntamente con tres títulos innegables suyos, cuales son los de Bienaventurada, Virgen y Madre de Dios? Consta, por la historia sinodal descrita en el presente trabajo, que no. En Trento no se quiso determinar nada contra ninguna de las opiniones católicas, y todo lo más que puede decirse es que la frase tridentina: "no quiere el Sínodo incluir en el Decreto del pecado original a la Bienaventurada e *Inmaculada* Virgen María, Madre de Dios", lleva dentro de sí aquella *insinuación* en favor del pri-

(127) *CT.* X, 528, 1 ss.

vilegio, que vió Pío IX al comentar ese pasaje, según pronto lo comprobaremos.

Es tan cierto lo dicho, que la segunda parte cierra la puerta a toda escapatoria, puesto que en ella se expone, por decirlo así, el objeto positivo de la cláusula, consistente en la innovación de las Constituciones de Sixto IV, con mandato de observarlas bajo las penas en ellas establecidas. Ahora bien; en esos documentos no hay definición, ni declaración de certeza de la prerrogativa mariana.

Cualquiera comprenderá que, dado el estrecho parentesco existente entre el *Declarat* y las Constituciones sixtinas—nos referimos a la *Cum praeexcelsa* y a la *Grave nimis*—, debamos presentar ahora, siquiera sea de pasada, el contenido de ambos textos pontificios.

El año de 1475 vió la luz pública en Milán un tratado anónimo del futuro General dominico Vicente Bandelli, rotulado: *Libellus recollectorius auctoritatum de veritate conceptionis beate virginis gloriose,* en el que el autor defendía tesis como las siguientes: "*Impium est* tenere beatam virginem non fuisse in peccato originali conceptam", "Qui beatam virginem sine peccato originali fuisse asserit, *christianae fidei fundamenta subvertit*". Esto era mucho decir, sobre todo por la censura. En cierto lugar de su obra llegó a escribir que defender la Inmaculada "est dicere *oppositum eius quod est per ecclesiam determinatum*". Pero no hay que extrañarse de ello, pues no faltó por entonces quien desde el púlpito calificase a la sentencia *pro Immaculata* de impía, errónea y aun herética (128).

La reacción no se dejó esperar. Hubo disputas en Roma, en las que intervino celosamente en defensa del privilegio el General franciscano Insuber de Brescia, y fué en esa época cuando el fraile menor Leonardo Nogarola presentó a Sixto IV un oficio y Misa de la Inmaculada, con petición expresa de que fuesen indulgenciados. El Papa Francisco della Róvere, antiguo fraile menor, dió curso a este buen deseo el 28 de febrero de 1476 en la Constitución *Cum praeexcelsa,* de la que entresacamos lo que más nos interesa en la cita que sigue;

Quum praeexcelsa meritorum insignia, quibus regina coelorum... praerutilat, devotae considerationis indagine perscruta-

(128) En la imposibilidad de poder consultar la obra misma de Bandelli, seguimos el guión ofrecido por el concienzudo LE BACHELET, S. I., *Loc. cit.*, en *DTC.*, t. VII, col. 1.120 s.

mur...: dignum, quin potius debitum reputamus, universos Christi fideles, ut omnipotenti Deo... *de ipsius immaculatae virginis mira conceptione* gratias et laudes referant, et instituta propterea in Dei ecclesia missas et alia divina officia dicant, et illis intersint, indulgentiis et peccatorum remissionibus invitare, ut exinde fiant eiusdem virginis meritis et intercessione divinae gratiae aptiores. Hac igitur consideratione inducti... auctoritate apostolica hac in perpetuum valitura constitutione statuimus et ordinamus, quod omnes et singuli Christifideles utriusque sexus, qui missam et officium conceptionis eiusdem Virginis gloriosae *iuxta piam, devotam et laudabilem ordinationem dilecti filii magistri Leonardi de Nogarolis* clerici Veronensis, notarii nostri, et, quae desuper a nobis emanavit, missae et officii huiusmodi institutionem in die festivitatis conceptionis eiusdem Virginis Mariae et per octavas eius devote celebraverint et dixerint, aut illis horis canonicis interfuerint, quoties id fecerint, eandem prorsus indulgentiam et peccatorum remissionem consequantur quam... illi, qui missam et horas canonicas in festo corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi a primis vesperis et per illius octavas iuxta Romanae ecclesiae constitutione celebrant, dicunt, aut missae officio et horis huiusmodi intersunt... (129).

En resumen: se exhorta aquí a dar gracias a Dios por la *admirable concepción* de la Virgen Inmaculada y se conceden las indulgencias, después de calificar a la obra de Nogarola con los dulces nombres de *piadosa, devota* y *laudable*. Cuál fuese esta obra en orden a la exaltación de la prerrogativa mariana puede vislumbrarse por las siguientes líneas de Le Bachelet: "Sería difícil hacer una profesión más explícita del glorioso privilegio. En el versículo que seguía al himno de vísperas eran aclamadas la Inmaculada Concepción y la inocencia original de la Virgen: *Immaculata conceptio est hodie sanctae Mariae virginis, cuius innocentia indita cunctas illustrat ecclesias*. En maitines eran invitados los fieles a celebrar la Inmaculada Concepción de la Virgen María y a adorar a Nuestro Señor Jesucristo, que la había preservado: *Imaculatam conceptionem virginis Marieae celebremus. Christum eius praeservatorem adoremus Dominum*. La colecta, que es la de la fiesta actual, era especialmente singular, porque no solamente enunciaba el privilegio, sino que además le ligaba a su causa meritoria la muerte redentora del Salvador, y a su motivo, la preparación de una mansión digna del Verbo Encarnado: *Deus qui per immaculatam Virginis conceptionem dignum Filio tuo habitaculum praeparasti: quaesumus, ut qui ex morte eiusdem Filii tui praevisa eam*

(129) RICHTER-FRIEDBERG, *Op. cit.*, t. II, col. 1.285.

ab omni labe praeservasti, nos quoque mundos eius intercessione ad te pervenire concedas" (130).

Para evitar equivocaciones queremos hacer notar que el adjetivo "immaculata" de la frase "de ipsius immaculatae virginis mira conceptione gratias et laudes referant" puede referirse a la virginidad y no a la concepción, de la cual sólo se dice que fué *admirable*. Así parece deducirse de un largo paréntesis del documento sixtino que inmediatamente precede a dicha expresión y que, por brevedad, hemos suprimido, donde se afirma que María, aun después del parto, quedó virgen inmaculada, o sea, plena y verdaderamente virgen, sin mácula en su virginidad.

La mente de Sixto IV, en lo tocante a nuestra cuestión, se aclara todavía más en la *Grave nimis*, y por eso justo es recordar ahora su génesis y significado.

Muy poco después de la publicación del precedente documento papal se encendió de nuevo el fuego de la lucha acerca del mismo tema mariano. Baste citar, en confirmación de ello, la controversia de 1477 mantenida en Ferrara entre Bandelli y el fraile menor Bernardino de Feltre, y una nueva aprobación, similar a la de Nogarola, dada por el Papa en 1480 a otro oficio de la Inmaculada, compuesto por el franciscano Bernardino de Busti.

Bandelli no cejó en su propósito y publicó en 1481 en Bolonia su *Tractatus de singulari puritate de praerogativa Salvatoris nostri Iesu Christi ex auctoritate ducentorum sexaginta doctorum clarissimorum*. Allí, en los capítulos 33-40 de la primera parte, llama *no piadosa*, y aun *impía*, a la afirmación del privilegio; declara que la sentencia contraria es *muy conforme con la sana devoción*, y deduce las siguientes conclusiones: 1.ª *Creer* o *afirmar pertinazmente* el privilegio de la Inmaculada *no es lícito*. 2.ª *Predicarlo categóricamente no es lícito*. 3.ª *Asistir a sermones* en los que se predica en su favor *es cosa peligrosa*. Además sostenía en la segunda parte que la fiesta de la Inmaculada celebraba solamente la *santificación* de María, o sea su concepción espiritual, "qua concepta fuit Deo", separada de la material por algún intervalo de tiempo ligerísimo y casi imperceptible. Para complemento de males, Bandelli no había tratado con respeto la Constitución *Cum praeexcelsa*, lo cual, unido a todo lo que hemos relatado, disgustó a Sixto IV. Este dió en 1482 la Bula *Grave nimis*, y en ella declaró falsas y erróneas las afirmaciones

(130) *Loc. cit.*, en *DTC.*, t. VII, col. 1.121 s.

de que la fiesta se refería a la sola concepción espiritual de María y las acusaciones de herejía contra los defensores de la Inmaculada. Asimismo—decía—los que tal afirmasen *ipso facto* quedarían excomulgados (131).

Pero no es a este documento al que aludían los tridentinos, sino a la Constitución *Grave nimis*, emanada el 4 de septiembre de 1483. Ellos citaban la inserta en las Extravagantes Comunes, que no es otra sino esta última. Puede decirse de ella que es una continuación de la anterior. Por eso fué oportuno mencionar la primera.

El Papa Róvere comienza su segunda *Grave nimis* exponiendo el motivo de su decisión. Considera cosa pesada y molesta las funestas noticias que recibe de algunos eclesiásticos destinados a la evangelización de la palabra divina, cuyos excesos y errores, después que han sido predicados en público, no pueden fácilmente borrarse a causa de la difusión que reciben. Eso le mueve a intervenir con su autoridad. Y a continuación, más en concreto, prosigue:

Sane quum S. Romana ecclesia de intemeratae semperque virginis Mariae conceptione publice festum solemniter celebret, et speciale ac proprium super hoc officium ordinaverit: nonnulli, ut accepimus, diversorum ordinum praedicatores in suis sermonibus ad populum publice per diversas civitates et terras affirmare hactenus non erubuerunt, et quotidie praedicare non cessant, omnes illos, qui tenent aut asserunt, eamdem gloriosam et immaculatam Dei genitricem absque originalis peccati macula conceptam esse affirmant, *peccare graviter*. Sed et praefatis praedicationibus non contenti, confectos super his suis assertionibus et praedicationibus libros in publicum ediderunt, ex quorum assertionibus et praedicationitus non levia scandala in mentibus fidelium exorta sunt...

Supuesto este motivo, el Papa decreta:

Nos igitur... motu proprio... et certa scientia huiusmodi assertiones praedicatorum eorundem et aliorum quorumlibet, qui affirmare praesumerent, eos, qui crederent aut tenerent, eandem Dei genitricem ab originalis peccati macula in sua conceptione praeservatam fuisse, propterea alicuius haeresis labe pollutos fore, vel mortaliter peccare, aut huiusmodi officium conceptionis celebrantes, seu huiusmodi sermones audientes alicuius peccati reatum incurrere, utpote falsas et erroneas, et a veritate penitus alienas, editosque desuper libros praedictos, id continentes, quoad hoc auctoritate apostolica tenore praesentium reprobamus et dam-

(131) Le Bachelet, S. I., *Loc. cit.*, en *DTC.*, t. VII, col. 1.122 s.

namus, ac... ordinamus, quod praedicatores... et quicunque alii.... qui de cetero ausu temerario praesumpserint... affirmare, huiusmodi sic per nos improbatas et damnatas assertiones veras esse, aut dictos libros pro veris legere, tenere vel habere, postquam de praesentibus scientiam habuerint, excommunicationis sententiam eo ipso incurrant...; item motu, scientia et auctoritate similibus similae poenae ac censurae subiicientes eos, qui ausi fuerint asserere, contrariam opinionem tenentes, videlicet gloriosam Virginem Mariam cum originali peccato fuisse conceptam, haeresis crimen vel peccatum incurrere mortale, *quum nondum sit a Romana et apostolia sede decisum* (132).

Perdónenos el lector la larga cita latina, pues en ella encontrará concentrados los diversos puntos de vista de las conclusiones sixtinas. Estas son las siguientes: 1) Son falsas, erróneas y completamente desprovistas de verdad las afirmaciones de los que dicen que es herejía o pecado mortal creer o defender la doctrina de la Inmaculada. 2) En la misma nota incurren los que afirmen ser pecado celebrar el oficio de la Inmaculada o escuchar sermones que proclamen el privilegio. 3) Los libros que contengan esas afirmaciones son reprobados y condenados, y los predicadores y demás personas que las defiendan temerariamente, o lean o retengan dichos libros, después de tener noticia del presente documento pontificio, quedan por lo mismo excomulgados. 4) En las mismas censuras y penas incurren los que afirmen ser crimen de herejía o pecado mortal negar el privilegio mariano, pues éste no ha sido todavía decidido por la Iglesia.

Luego queda en pie que en los documentos del Papa Sixto nada se determinó con certeza de la prerrogativa dicha en sí misma considerada.

Demos ya el último paso.

Es cosa clara, a la luz de las Constituciones sixtinas y de la Historia tridentina, que nada de cierto determina el *Declarat*, ni explícita ni implícitamente, *pro Immaculata*, y que esta cuestión mariana, jurídicamente hablando, permanecía donde la dejó Sixto IV.

Sin embargo, la cláusula de Trento tiene un contenido apreciable, según se desprende de la interpretación que de ella dió el comentarista más autorizado, Pío IX, en su encíclica *Ineffabilis Deus*, por la que levantó a dogma de fe al glorioso privilegio de María. Va hablando el Papa del gran

(132) RICHTER-FRIEDBERG, *Op. cit.*, t. II, col. 1.286.

empeño con que fué defendida la Inmaculada Concepción de la Virgen en los siglos pretéritos por ilustres familias religiosas, célebres Universidades, grandes doctores, celosos Obispos y elocuentes predicadores, y añade:

Quibus *illud profecto gravissimum et omnino maximum accedit,* ipsam quoque Tridentinam Synodum, cum dogmaticum de peccato originali ederet decretum, quo iuxta sacrarum Scripturarum sanctorumque Patrum ac probatissimorum Conciliorum testimonia statuit ac definivit, omnes homines nasci originali culpa infectos, tamen *solemniter declarasse,* non esse suae intentionis in decreto ipso tantaque definitionis amplitudine comprehendere beatam et immaculatam Virginem Dei Genitricem Mariam. *Hac enim declaratione Tridentini Patres ipsam beatissimam Virginem ab originali labe solutam pro rerum temporumque adiunctis satis innuerunt, atque adeo perspicue significarunt, nihil ex divinis litteris, nihil ex traditione Patrumque auctoritate rite afferri posse, quod tantae Virginis praerogativae quovis modo refragetur* (133).

Aquí hay dos aserciones muy dignas de subrayarse: 1.ª Los padres de Trento en su *Declarat* insinuaron suficientemente, según lo permitían las circunstancias de cosas y tiempos, la existencia del privilegio mariano. 2.ª De ese modo claramente significaron que ningún testimonio de la Escritura, Tradición o Padres podía aducirse debidamente contra el mismo.

Pío IX no se ha detenido a exponer las razones de su interpretación. Con todo, no creemos estar lejos de la verdad si decimos que pudieron ser: primera, el texto mismo tridentino, donde, como de pasada, se da a María el apelativo de *Inmaculada* juntamente con los títulos verdaderos de Bienaventurada, Virgen y Madre de Dios, y donde tan de propósito no se la quiere incluir dentro de una ley universalísima; segunda, la renovación de las Constituciones sixtinas, que, aunque nada decretan con certeza acerca del privilegio mismo, lo favorecen en cuanto pueden con alabanzas y concesiones de oficios, misas e indulgencias en su honor, y tercera, el proceder de la inmensa mayoría de los tridentinos, cuya intención de no encerrar a María dentro de las mallas del decreto sobre el pecado original provenía de la firmísima persuasión que ellos tenían de que esta Mujer singular no había jamás incurrido en dicho pecado. Los más de los padres vieron lo importuno que entonces sería emprender las grandes discusiones necesarias para la definición, máxime cuando había que lanzarse rápidamente contra otros puntos dog-

(133) *Acta et Decreta Sacrorum Conciliorum Recentiorum* (Col. Lac.), tomo VI. Friburgi Brisgoviae, 1872, col. 839.

máticos más atacados por los hejeres contemporáneos y cedieron; pero no tanto que no saliese airoso el privilegio dentro de las posibilidades circunstanciales de la situación, pues la positiva no inclusión de la Virgen en un decreto universalísimo respecto a los hijos de Adán, tan general y tenazmente defendida en el aula conciliar y tan expresamente afirmada en el *Declarat*, bien puede llamarse suficiente insinuación del privilegio *pro rerum temporumque adiunctis*, como la calificó el gran Papa de la Inmaculada (134).

Respondiendo a un reparo, afirmamos que en la cláusula conciliar no hay, como lo pretende Chemnitz, ni definición ni decreto de certeza de la prerrogativa mariana; hay solamente la prudente insinuación circunstancial ya indicada, muy compatible con la prudente libertad de opinión o disputa.

De hecho Trento, con su positiva reserva en su frase de no inclusión de la Virgen en el decreto, supone un buen paso de avance en la marcha ascensional del dogma de la Inmaculada. Después del Concilio, dice acertadamente Campana (136), la idea de María Inmaculada recibió la aceptación de casi todos los teólogos y de casi todas las escuelas. Y Suárez, con su certero tacto teológico, creyó poder decir en sus días de la sentencia favorable a María las siguientes frases con que cerramos nuestro trabajo:

... iam hoc tempore existimo sententiam hanc *tam esse probabilem, quam intra latitudinem opinionis esse potest*. Quia revera *Sixtus IV* plurimum illi favet, cuius decretum *Concilium Tridentinum* approbat; et tota Ecclesia in illam vehementer inclinat, quo fit ut contraria sententia nullo vel firmo, vel satis apparenti fundamento iam niti possit (137).

JESÚS OLAZARÁN, S. I.

Facultad Teológica de Oña (Burgos).

(134) Util será al lector la lectura da AMBROSIO CATARINO, O. P., en su *Disputatio pro veritate Immaculatae Conceptionis... Ad Sanctam Synodum Tridentinam*. Romae, 1551, Praefatio. Allí, como en todo lo relatado en el presente trabajo, verá una nueva prueba de cuanto afirmamos en el texto del presente trabajo.

(135) *Examen Concilii Tridentini*. Francofurti ad Moenum, 1578, p. 118 a.

(136) *Marie dans le Dogme Catholique* (trad. par VIEL, O. P.), t. II. Montréjeau, 1913, p. 249.

(137) *In tertiam partem D. Thomae*, q. 27, disp. 3, sect. 6, a. 2, n. 7. (Ed. Vives), t. XIX, p. 48 b.

La política imperial de Carlos V en los primeros coloquios alemanes

Desde los primeros brotes de la revuelta protestante en Alemania hasta el convenio de Frankfort de 1539, los conatos de solución del conflicto religioso en el Imperio estribaron preferentemente en las decisiones imperiales de las dietas, las cuales, si bien autoritativamente se imponían a las partes contendientes, no pasaban de un literalismo puramente extrínseco. Por su fría rigidez cancilleresca, por su carácter coercitivo carecían de fuerza para insinuarse en las conciencias. Faltábales la persuasión, el arraigo de una convicción que garantizase el cumplimiento y la estabilidad de semejantes decisiones.

Por eso no es extraño que a partir de 1539 tratase de ensayar sistemáticamente el Emperador un método de pacificación radicalmente diverso: *el de los coloquios religiosos.*

Momentáneamente este sistema de concordia había sido empleado un decenio antes, aunque con resultado negativo, en la importante dieta de Augsburgo de 1530. Fracasado aquel primer intento, Carlos V propendió hacia una represión directa de la rebeldía protestante por medio de las armas (1); pero la difícil situación política en que se veía complicado le obligó a aplazarla. Por mucho que lo deseara, el éxito de una campaña militar en tales circunstancias no se podía dar por descontado. El propio Emperador, escribiendo el 4 de sep-

---

(1) JANSSEN-PASTOR. *Geschichte des deulschen Volkes*, 3, Friburgo, 1917, 245: *vers. franc.* de E. PARIS, 3, París, 1893, 221. Por la utilidad práctica que pueda tener esta versión la citaré al lado de la alemana, separándola con dos puntos.

tiembre de 1530 a su embajador en Roma, le indicaba que si bien el empleo de la fuerza sería lo más expeditivo, él carecía de armamento (2). Sin la ayuda, pues, de otros Príncipes no podía el Emperador confiadamente romper las hostilidades.

Y ante todo, le era imprescindible contar con el apoyo de los Príncipes católicos del Imperio. Por desgracia, la mayoría de estos Príncipes, lejos de interesarse por la empresa, la combatían duramente. Entre los seculares, sólo el Margrave Joaquín de Brandemburgo y el Duque Jorge de Sajonia reputaban como inaplazables las medidas de rigor contra los novadores. En cambio, faltaba la seguridad en el apoyo de Baviera. La ambición de aquellos duques no ofrecía garantías. Su rivalidad con los Habsburgo y su secreta aspiración a la corona del Imperio les enredaron en un laberinto de intrigas, que no por ser ocultas pasaban desapercibidas a don Carlos (3).

No menos contingente y problemática era la cooperación de los Príncipes alemanes eclesiásticos. En efecto, ¿qué estimable garantía podía ser para el caso la actitud inconstante y pendular de un Arzobispo de Maguncia, de quien decía el Emperador que un día era católico y al día siguiente protestante; o la ignorancia religiosa de un Hermann Wied (4), Arzobispo de Colonia, pasado años adelante a las filas luteranas, y a quien ya en 1530 llamaba Carlos V *más pagano que cristiano* (5); o finalmente la inconsistente formación teológica del Arzobispo Cristóbal de Stadion, de Augsburgo (6), del cual, quizá por eso mismo, corrió el rumor en junio de ese año, que privadamente había dado como verdadera la llamada *Confesión de Augsburgo*? (7). Con Príncipes así, difícilmente podía el Emperador prometerse nada. En cambio, un informador protestante se atrevía a decir que si todos los obispos fuesen como éstos, pronto se vendría abajo el mismo

(2) SANDOVAL, P., *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V*, 2, Barcelona, 1625, 103.

(3) Sobre la actitud política de los duques de Baviera frente a los Habsburgo puede verse JANSSEN-PASTOR, l. c. 15-20: 3, 13-19. Ve: también los *Comentarios del Emperador Carlos V... traducidos al castellano*, Madrid, 1862.

(4) *Comentarios* citados *del Emperador...* Coincide con esto la apreciación de Neuss en *Lexikon für Teol. u. Kirche*, 10, Friburga, 1938, 867.

(5) Ve: el despacho de Campegio de 25. 11. 1530. (Ehses, E. *Landgraf Philipp von Hessen*, Friburgo, 1886, 18 nota 1).

(6) *Comentarios* citados *del Emperador...*

(7) *Corpus Reformatorum*, 2, 154. (ENDERS, E. *Luthers Briefwechsel*, 8, 66.)

episcopado (8). Y cierto, humanamente hablando, los cuadros lastimeros de costumbres, que nos quedan en informes de la época, no son para augurar vida muy próspera a una institución como ésta, profundamente corrompida en Alemania (9).

Tampoco fuera del Imperio la campaña militar de Carlos V contra los protestantes encontró un clima muy propicio. La Señoría de Venecia juzgaba ya su embajador en Roma al tener noticia de lo que se planeaba que no haría al proyecto una acogida favorable. En consecuencia, y para conjurar el peligro de una posible conjunción de fuerzas protestántico-otomanas, el mismo embajador recomendaba tolerancia, añadiendo lo problemático que sería el que las armas decidiesen la contienda. "*Perché Dio sa, se ci serà il modo di mostrarli il volto così gagliardamente, come si dice, et se così de facili si protranno sradicare con le armi et con la forza, come se dissegna*" (10). Efectivamente, pocos días después, Venecia se empeñaba con el Papa en disuadirle de la empresa (11).

Y como Venecia, otros Estados italianos se mostraban recelosos, por más que el Papa se afanase por ganarles (12). El mismo Clemente VII no mostró en un principio gran resolución en acoger los planes belicosos de Don Carlos. Aparte de las dificultades económicas, preocupaba extraordinariamente al Papa la idea—no cierto descaminada—de que la guerra en Alemania provocase una acometida de los turcos, a los cuales muy posiblemente se unirían los luteranos. Con esto, lejos de disminuir, el peligro para Europa aumentaría, y la situación de la Cristiandad se haría más crítica. Por otra parte, reputaba, y con razón, por muy inconveniente, que la pertinacia protestante quedase sin castigo. De ese modo, el prestigio de las armas imperiales, y consecuentemente de la causa católica, perdería mucho. Ante semejantes consideraciones Clemente VII suspendía la resolución *perche li pare*, escribe el embajador de Mantua en Roma, *che undique sint augustiae* (13).

---

(8) HASSENCAMP, F. *Hessische Kirchengeschichte im Zeitalter der Reformation*, 1, Marburg, 1852, 270 nota 1. (Carta de 20. 7. 1530.)

(9) Ve; a este propósito entre otros testimonios el de Jorge de Sajonia, en JANSSEN-PASTOR, 3, 48 ss.: 3, 48.

(10) *Carta de Francisco Gonzaga al duque de Mantua*, desde Roma, el 19.10.1530, publ. en PASTOR, L., *Historia de los Papas*, 10, Barcelona, 1911, 406.

(11) *Carta del mismo al mismo* del 13.11.30, desde Roma, publ. *ib.* 407.

(12) PASTOR, 10, 91.

(13) *Carta* citada *de Gonzaga* en la nota 10.

Fué, pues, necesario que el Emperador expresase más resueltamente aún su deseo de llevar la cosa por las armas, poniendo en pie de guerra dentro de Alemania 10.000 hombres de guerra, entre italianos y españoles, con los cuales no sólo había de quebrantar el orgullo protestante, sino intimidar y dar batalla, caso que se necesitase, a los turcos mismos (14).

Esta decisión del César movió a Clemente VII, como ya dijimos, a requerir de los Estados italianos el auxilio necesario, pero sus gestiones se frustraron; en vista de lo cual, el propio Emperador desistió por el momento de batir en una acción bélica inmediata el poderío protestante. Más bien hubo de hacerse a la idea de procedimientos más templados, sobre todo atendiendo a que el recurso del Concilio, en el cual veían muchos la verdadera solución del conflicto religioso, no había sido aún empleado. De ahí que al renunciar a sus planes belicosos, el Emperador insistiera nuevamente con el Papa en que se dispusiesen las cosas de manera que pudiera reunirse una asamblea universal de la Iglesia lo más pronto posible, considerando la dilación en esto sumamente perniciosa.

En efecto, la celebración conciliar era para el Emperador la última tabla salvadora que parecía sobrenadar en aquel naufragio religioso. Cabalmente con la esperanza de lograrla acababa de cerrar en Augsburgo la dieta del Imperio. Sólo un Concilio general—se decía en el receso de la dieta—puede remediar los abusos introducidos en la Iglesia y restablecer el orden y la paz. Por esta causa, añadía el receso, con el parecer de todos los Príncipes, tanto protestantes como católicos del Imperio, el Emperador promete suplicar al Papa que en el plazo de seis meses, a partir de la clausura de esta dieta, mande convocar el Concilio, en tal forma que, a más tardar, dentro del año siguiente a la indicción, se comience la asamblea (15).

Conforme a esto, ya antes de hacerse público el receso, Carlos V enviaba a Roma a D. Pedro de la Cueva, su mayordomo, con la misión de gestionar ante el Papa todo lo relativo a esta cuestión. En su instrucción a Cueva insistía el Emperador en la necesidad urgente de convocar cuanto antes el Concilio, a fin de impedir que la herejía luterana se

(14) *Gonzaga al duque de Mantua* el 27.10.30 desde Roma, publ. en PASTOR, 10, 407.

(15) Ve: *Concilium Tridentinum* (=CT) 4, Friburgo, 1904. XLVI[12]. Un extracto más largo del *receso*, en JANSSEN-PASTOR, 3, 251-56: 3, 227-30. Ve: en la ed. de Weimar de las obras de Lutero (vol. 30, 3, 322) la disquisición de *Clemen* sobre las diferentes ediciones del receso de Augsburgo. Este se hizo público el 19.11.30.

consolidase en Alemania y se propagase a otras naciones (16). A la objeción de que el Concilio podría provocar contra la Cristiandad un ataque de los turcos, se adelanta él diciendo que el acto solo de la convocación conciliar sería el mejor aglutinante de todas las fuerzas cristianas para combatir cualesquier ataques de infieles (17).

La idea no dejaba de ser bella, por más que en realidad tuviese mucho de utopía. Rota espiritualmente por los novadores protestantes la unidad de Europa, la unificación en un frente común de los pueblos de Occidente no podría lograrse por falta de un principio interno de cohesión moral que aunase los esfuerzos. Faltando esto, el peligro musulmán, común a todo el Occidente, no tendría de seguro la fuerza centralizadora para armar la Cristiandad que tuvieron las Cruzadas, toda vez que el odio engendrado por las discordias religiosas era causa de una desintegración social y política tanto como religiosa.

En todo caso, el Concilio universal, al que acudieran protestantes y católicos, sería, en opinión del Emperador, el medio de concordia más eficaz para restablecer la unificación de la Cristiandad zanjando las diferencias religiosas. Pero no había sonado todavía su hora. Los recelos de Clemente VII y la sorda oposición del rey francés a una asamblea general de la Iglesia hicieron naufragar por entonces el proyecto.

No es ahora mi propósito detenerme en exponer los móviles más o menos ocultos que retraían al segundo Papa Médici de la empresa del Concilio. Por el estudio de las fuentes se concluye que, a vuelta de evasivas y dilaciones, en el fondo Clemente VII no quería el Concilio.

Es cierto que en el Consistorio de 28 de noviembre de 1531 se llegó a tomar la resolución de convocar en plazo breve un Concilio ecuménico, dejando que determinase el Papa el lugar y demás circunstancias accesorias de la asamblea; cierto también que medio año más tarde Clemente VII parecía seguir animado del más ardiente celo conciliar, escribiendo al Emperador que a todo trance el Concilio debía convocarse, y ofreciéndose a poner de su parte los medios necesarios (18).

---

(16) *Instrucción original que dió el Emperador a Don Pedro de la Cueva.* Augusta, 30.10.30 (en HEINE, G. *Briefe an Kaiser Carl V.* Berlín, 1848, 525-29).

(17) *Carta del Emperador a Clemente VII,* en HEINE, l. c., 530-33.

(18) PASTOR, 10, 108, con las fuentes citadas en notas. Un año antes había tomado el Papa una resolución parecida, ve: CT 4, XLVIII y la *carta de Loaysa al Emperador,* de 30.11.30, en *Colecc. de docum. inéd. para la Hist. de Esp.* (=CDI) 14, Madrid, 1849, 104-11.

Pero ni entonces ni después llegó este Papa a dar el paso decisivo. *Con arte genuinamente italiano supo eludir mediante continuas dilaciones lo que no se atrevía a rehusar abiertamente* (19).

No es necesario suponer para esto que el Papa se dejase llevar, como quieren Guicciardini (20) y Suriano, de motivos personales. El temor a ver reconocida en el Concilio su ilegitimidad de nacimiento no tenía por qué inquietarle, toda vez que había declarado León X por instrumento público la legitimidad del matrimonio oculto que existía entre sus padres (21). Pudo temer, tal vez, que el Concilio delatase sus conatos ambiciosos por conseguir la tiara, o su convenio electoral con Colonna, y aun quizá la colaboración con Carlos V en la reconquista de Florencia. Pero tales razones, por más que indirectamente pudieran influir, nos parecen del todo insuficientes, y en modo ninguno las creemos decisivas. Más fundamentalmente se podría explicar la conducta de Clemente VII respecto del Concilio, atendiendo a las suspicacias y recelos que, después de un siglo transcurrido, habían dejado en el ambiente de la época los grandes Concilios de reforma del siglo XV, principalmente los de Constanza y Basilea. Su carácter acentuadamente conciliarista, que ponía límites y trataba de rebajar la suprema autoridad pontificia, impresionaba sin duda demasiado vivamente el ánimo atribulado de Clemente, que había experimentado los horrores del famoso *saco de Roma,* en el que tan vilipendiada había salido su autoridad suprema de Pontífice y tan en peligro puesta su misma seguridad personal. La evidente inferioridad política de la Santa Sede agrandaba esta perspectiva, ennegrecida aún más todavía por el desprestigio moral de la Curia romana a causa de la venalidad en los beneficios y de la sórdida avaricia de muchos de los curiales y, en fin, por los ataques virulentos y blasfemos de los novadores exacerbadamente anticuriales y más aún antipontificios. ¿No sería de temer en tales circunstancias que en una asamblea general de la Iglesia se suscitasen con inusitada violencia las antiguas controversias acerca de la supremacía papal sobre el Concilio o del Concilio sobre el Papa? ¿Cómo poder frenar entonces el ímpetu de los novadores, secundados, aunque sólo fuese débilmente, por el apoyo de los conciliaristas? Aparte de eso, el problema de la

(19) Juicio de PASTOR, 10, 284.

(20) *Istoria d'Italia,* l. 20, c. 2 (en *Biblioteca Enciclopédica Italiana,* 4, Milán, 1829, 704).

(21) *Leonis X... Regesta* (ed. Hergenröther). *Friburgo,* 1884, núm. 4598.

reforma, que indefectiblemente se había de plantear, y al menos parcialmente tratar de resolver en el Concilio, debió de presentarse al Papa como un espectro pavoroso. *Cuando oímos que a la sola noticia de la convocación del Concilio se produjo una enorme depreciación de los oficios vendibles, podemos calcular la presión que ejercerían los curiales sobre el Papa, colocado en los mayores apuros económicos* (22).

Nada, pues, extraño que el Papa, impresionado fuertemente, recelase de una celebración conciliar, reputándola por más perjudicial que provechosa; sobre todo, dadas las turbulentas reclamaciones de los novadores en materia de reforma.

Con todo, Clemente VII no hubiera podido inhibirse en el negocio, si Francia, que se esforzaba en obstaculizar cuando podía la pacificación de Alemania, no hubiese suscitado contra la reunión conciliar todas las dificultades imaginables (23). Sus aspiraciones al Ducado de Milán la llevaron a impedir todo proyecto de Concilio. El mismo enlace matrimonial de Catalina de Médici con Enrique de Orleáns iba dirigido en la mente del francés, no cierto en último lugar, a esta misma meta. Con ello se lisonjeaba el rey Francisco de captar la voluntad del Papa Médici, con el fin de oponerse más eficazmente a los planes de don Carlos (24), entre los que por entonces destacaba con relieve el proyecto conciliar.

Concedamos de buen grado que por este matrimonio Clemente VII no entraba en modo alguno en los planes anticonciliares de Francisco I. Históricamente no es posible librar al segundo Papa Médici de toda responsabilidad en este punto. Los atenuantes que hemos puesto excusan pero no justifican del todo su culpa. Su conducta anticonciliar no armoniza bien con la extensa gravedad del momento. El Concilio era un remedio oportunisimo, reputado generalmente como necesario y urgentísimo para atajar un mal inveterado y rebelde a toda otra medida. Imposible remediar con disposiciones pasajeras o parciales el estado general de decadencia cuyo punto máximo se acusaba en la extensión y arraigo de las innovaciones luteranas. Se necesitaba un medio proporcionado a la necesidad: universal como ella, que lo abarcase todo, a ser posible, y llegase a todas partes; urgente, por lo angustioso del apremio; en una palabra, extraordinario y heroico. Lo cual sólo en un Concilio era presumible se encontrase, dado que una asamblea universal de la Iglesia la

(22) PASTOR, 10, 285.
(23) JANSSEN-PASTOR, 3, 310_6: 3, 2822_4.
(24) EHSES en CT 4, LXIX-LXX.

reclamaban por igual ardientemente toda clase de personas. A su vez, la aplicación de remedio tan heroico exigía por su parte esfuerzos gigantescos; y en este punto ciertamente el Papa Médici no estuvo a la altura de su cargo.

Con amarga decepción, ya en 1531, escribía desde Roma el Cardenal Loaysa que el Concilio se había disipado *como landre, y todos los truenos y relámpagos que andaban en toda Europa sobre Concilio acabaron en nonada, como si la pasada fuera sueño* (25). Un grito de dolor arrancaba también tres años más tarde al católico duque Jorge de Sajonia este fracaso conciliar, cuando escribía a propósito del Papa: Mientras perecen las almas por fraude del demonio, su Pastor se hace dar consejo de quien siempre ha maquinado subyugar y perder a sus ovejas. Porque siendo, como es, el rey Francisco enemigo del Imperio, ¿qué consejos puede dar sobre el estado de Alemania, que no sean para encender la llama de ese fuego que arde en el Imperio, y despreciando el águila del César levantarse contra el Papa y preparar en Italia, una vez conseguida su victoria, este mismo incendio? (26).

Se comprende, pues, que Carlos V, ante las dificultades que ofrecían otros medios de pacificación, tentase de ensayar con los novadores, ya desde la dieta de Augsburgo de 1530, el de los coloquios religiosos a base de convenios y avenencias.

Ya en el otoño de 1530 García de Loaysa proponía al Emperador *hacer del juego maña;* esto es, entablar un acomodamiento pacífico con los herejes del Imperio, caso de fallar otras tentativas (27). Fija su mente en el Concilio, el celoso Cardenal trabajaba ardientemente en Roma por la realización de un plan conciliar; pero la urdimbre de intrigas y marañas en torno al Concilio le patentizaron la inutilidad de sus esfuerzos. Preocupado entonces por el riesgo de los intereses imperiales, propone a Carlos V un cambio de política, posponiendo de momento los proyectos conciliares. "*Por esto sería en parescer que Vuestra Magestad persevere en que hay necesidad de Concilio; pero si otra vez responde el Rey de Francia persistiendo en las dilaciones, en especial después que viere estas letras que agora el Papa le escribe, en tal caso echad atrás al Concilio y poned delante de vuestros ojos lo*

---

(25) *Carta de 14 de abril al Emperador,* en CDI 14, 146. *Landre* es un pequeño tumor en forma de bellota [*glans-glandis* en latín], de donde le viene el nombre.

(26) Texto en CT 4, CVIII, 1. 34-38.

(27) *Carta de 8.10.30 al Emperador desde Roma,* en CDI 14, 90. Ve: también la de 25 de agosto *(Ib.* 72).

que a vuestros negocios conviene... Todos, discretos y nescios, entienden este juego y ven con sus ojos que no se pierde por Vuestra Majestad, y desto se alegre, junto con que Dios sabe con qué ánimo lo habéis trabajado y cuán derechamente... A mi entendimiento, más se había de trabajar con Vuestra Magestad para que aceptásedes el Concilio que con ningún príncipe de la cristiandad; porque él solo es el que más puede perder en él, y los otros no tienen ninguna pérdida, antes esperan ganancia" (28).

Esto, que en abril de 1531 no pasaba de sugerencia, cinco meses más tarde se convierte para Loaysa en un decidido proyecto, y escribe: "*No dejaré de suplicaros mil veces se aparte* [Vuestra Magestad] *cuanto pudiere de esta negra empresa de Concilio, porque por muchas cosas que veo no conviene a vuestro acrescentamiento, y lo hecho hasta aquí ha sido en vuestra ofensa, y ansí será adelante si dello no se aparta. Vuestro fin no puede ser más virtuoso, ni más sin mundo y sin carne. Pero pues veis abiertamente que la envidia y la pusilanimidad os le gastan, contentaos con ganar la voluntad de Dios en vuestro favor, y guiad vuestros negocios por otro camino, que será más breve para vuestro servicio, y la culpa del bien que se pudiera hacer será para danación de otros y no en menoscabo de vuestra gloria. Yo hablo en esta materia con entendimiento humano que se puede engañar; y ansí, cuando Vuestra Magestad persistiese en lo contrario, pesarme ha, porque no puedo alcanzar utilidad dello, pero consolarme he creyendo que Vuestra Magestad es guiado de Dios en lo que quiere, y que nosotros no sabemos lo que nos decimos*" (29).

En Roma misma no veían mal estos proyectos de concordia, declarando el Papa que se podían hacer a los novadores algunas concesiones; y caso de no obtenerse de ellos todo lo que se pretendía, conseguir al menos que no se unieran a los turcos (30).

Por el momento estos planes no pasaron de proyectos, pero bueno será observar cómo ya en el pontificado de Clemente VII se encuentra un remoto precedente de los coloquios religiosos posteriores.

Al subir al trono de San Pedro Paulo III, el problema del Concilio entra en una nueva fase. Por de pronto, los albores

---

(28) *Loaysa al Emperador* el 24.4.31, en CDI 14, 154-6.

(29) *El mismo al mismo*, a 12.9.31 (*Ib.* 218).

(30) Ehses en CT 4, LXXI-LXXII y $LXVI_1$; Pastor, 10, 105-106 y 102_1; CDI 14, 155, Loaysa al Emperador.

de este gran pontificado se arrebolaron de esperanzas conciliares.

Ya en el conclave de 1534, muerto Clemente VII, el Cardenal Farnese se había mostrado resuelto partidario del Concilio, circunstancia que decidió en parte su elección (31). Elegido Papa, abordó resueltamente el problema conciliar, poniéndolo a la orden del día en su primer consistorio (17 de octubre 1534), y nombrando tres meses más tarde los Nuncios encargados de preparar cerca de los Príncipes el clima propicio a la convocación (32).

El éxito coronó de momento las primeras gestiones diplomáticas; pero las dificultades no arredraron al Pontífice, que logró con tenacidad admirable hacer triunfar sus propósitos.

Un factor decisivo fué, a no dudarlo, la brillante campaña militar de Carlos V contra Túnez. Mientras se decidía la campaña el Papa no insistió, por lo que tocaba al Emperador, en el asunto del Concilio (33). Bien es verdad que no lo necesitaba, pues en todo este negocio Paulo III y Carlos V marchaban plenamente de acuerdo.

Pero con la victoria sobre Túnez, al subir de grado el prestigio de las armas imperiales, se robusteció también la posición del Emperador frente a los príncipes luteranos.

Aprovechando tan favorable coyuntura, el Papa insistió de nuevo ante el Monarca francés en sus deseos de Concilio (34). Por su parte, el victorioso Emperador conoció también cómo una actitud resuelta en tales circunstancias podía ser decisiva. Así, contestando a una embajada pontificia que Pedro Luis Farnese le llevó a Sicilia, exigió del Papa una convocación conciliar, venciendo, si fuese necesario, cualquier oposición de Francia (35).

Paulo III encargó a su Nuncio que reiterase ante Francisco I sus deseos *absolutos* de Concilio (36). Como lugar de la asamblea proponía el Papa la ciudad de Mantua. Pero el paso decisivo lo dió unos meses después, con ocasión de la visita que hizo a Roma Carlos V.

Frescos todavía los laureles, el vencedor de Túnez llegó

---

(31) CT 4, CXI-CXII.

(32) *Ib.* Estos Nuncios fueron Pedro Pablo Vergerio, para Alemania; Rodolfo Pío de Carpi, para Francia, y Juan Guidiccioni, para España.

(33) Ve: la *carta de Recalcati al Nuncio Carpi desde Roma* el 28.8.35, en CT 4, CXXIII núm. 9.

(34) *Ib.*

(35) CT 4, CXXVI$_7$. Ve: también PASTOR, 11, 216-17.

(36) *Carta de Racalcati al Nuncio Carpi*, del 23.12.35, en CT l. c. número 6.

el 5 de abril de 1536 a la Ciudad Eterna. Seguido de brillante comitiva, dirigióse al Vaticano. El Papa lo esperaba, y en el pórtico de San Pedro le dió la bienvenida. Después le llevó a hospedar en sus Palacios Apostólicos.

Largas, importantes conferencias celebraron los dos supremos jefes de la cristiandad durante los trece días siguientes. El Concilio, como no podía ser menos, tuvo en ellas un puesto preferente. Su convocación quedó acordada. Para estimularla más, el Emperador, en su célebre discurso del 17 de abril ante la corte pontificia, exhortó al Papa a publicar rápidamente la bula convocatoria (37). Era aquel un momento cumbre en la carrera ascensional del César. Sus deseos apremiaban, su voluntad se imponía. Esto sucedió también en materia de Concilio.

Cierto que la diplomacia pontificia no necesitaba aquí de iniciativas, ni los deseos conciliares de Paulo III cedían en nada a los del César. Testigos los múltiples despachos de la Cancillería pontificia por este mismo tiempo. Pero el Papa tampoco desechaba los estímulos. Aprovechando, pues, el apoyo decidido del Emperador, activó los trabajos preliminares del Concilio. Así, ya el 26 de abril de 1536 podía el Cardenal Gonzaga enviar al duque Federico de Mantua una minuta de la bula convocatoria (38). El 5 de mayo siguiente se leyó la bula en público Consistorio, y una semana después quedaba aprobada su publicación (39). Por fin, el 2 de junio Paulo III expedía la bula *Ad dominici gregis curam,* convocando el Concilio para el 23 de mayo de 1537 en la ciudad de Mantua (40).

Por su importancia capital, esta bula podía haber jalonado una etapa nueva en la historia moderna de la Iglesia. Pero la franca oposición del duque de Mantua a ofrecer esta ciudad para sitio del Concilio anuló su efecto. Vióse entonces precisado el Papa a prorrogar primero la apertura conciliar, y luego a buscar una ciudad que ofreciese asilo a la asamblea. Las gestiones con Venecia se fijaron en Vicenza, del

(37) Así lo dice expresamente una relación anónima escrita el mismo día 17 por un testigo presencial, y citada en CT 4, 4_1. Del famoso discurso de Don Carlos se hicieron muchas reproducciones impresas y manuscritas, no siempre concordes. Una copia más correcta que la publicada por Morel-Fatio en *Bulletin Hispanique,* 15 (1913), 207-25, ha sido editada por el P. Miguélez en la *Ciudad de Dios,* 94 (1913), 173-88, tomándola de un manuscrito escurialense de la época.

Sobre la permanencia de Carlos V en Roma ve: PASTOR, 11, 89 y 22-7.

(38) CT 4, $CXXIX_5$ hacia el fin de la nota.

(39) CT 4, 1, nota 7.

(40) Impresa en CT 4, 2-6. También en *Mansi, Raynaldi, Le Plat,* etc.

dominio de la Señoría; y una bula (41) de 8 de octubre de 1537 declaró a esta ciudad sede del Concilio, fijando la apertura para el día 1 de mayo de 1538. Ni aun así obtuvo el Papa lo que deseaba. La guerra entre Francisco I y el Imperio paralizaba todos los esfuerzos. Con gran pena advirtió Paulo III, al acercarse la fecha señalada, que en Vicenza no se presentaba nadie para tomar parte en el Concilio; por lo cual, a 25 de abril de 1538, aplazó hasta nuevo aviso el día de la apertura (42). Dos meses más tarde, conseguida en Niza por el Papa una tregua militar de diez años entre Francia y el Imperio, señalóse la Pascua de Resurrección del año próximo para dar comienzo a la asamblea. Una bula, expedida ya en 28 de junio, pero no promulgada hasta el 2 de agosto de 1538, puntualizaba todo esto, alegando como causa de la prorrogación el no haberse presentado todavía en Vicenza los Obispos, y el deseo que manifestaban los del séquito del Emperador y los del Rey de Francia de visitar antes sus sedes (43).

Todo parecía conjurarse en contra del Concilio. De dilación en dilación, su apertura se iba prorrogando, hasta que un buen día, el 21 de mayo de 1539, esta repetida prórroga se convirtió en definitiva, al decretar el Papa en Consistorio que el Concilio quedaba suspendido por tiempo indefinido, o más exactamente, *ad Sanctitatis Suae et Sedis Apostolicae beneplacitum* (44).

La suspensión tuvo como último determinante el gran viraje de la política imperial hacia el sistema de los coloquios religiosos.

Efectivamente, el reciente convenio con los protestantes en el receso de la dieta de Franckfort estipulaba, a cambio de mutuas concesiones, que el día primero del próximo agosto se reuniría en Nuremberg una comisión de teólogos y laicos de ambos bandos para resolver las diferencias religiosas (45). El convenio obedecía a razones puramente políticas, pero no entraba en la mente del Emperador llegar a establecer con los novadores ningún compromiso dogmático (46).

---

(41) Impresa en CT 4, 136-7.

(42) Ve: la bula *Romanus Pontifex*, *ib.* 161-2.

(43) La bula respectiva, *ib.* 167-8, con 171 notas 1-2.

(44) CT 4, 178 ss.

(45) La *dilación francofortiense* tuvo lugar el 19 de abril de 1539, y el artículo alusivo al coloquio puede verse en CT 4, 178, en una versión algo diferente de la que ofrece RAYNALDI en sus *Annales* ad ann. 1539, número 7, hacia el fin.

46) Es demostrativo en esta parte lo que, a propósito de la *dilación de Franckfort*, respondió el Emperador al Delegado pontificio Ricci, que

Sin embargo, aun cuando doctrinalmente la actitud conciliadora de Carlos V no ofreciese dudas, es bien de lamentar que las circunstancias azarosas del momento le forzasen a entrar por aquella vía peligrosa. Aparte de la inutilidad de los coloquios, que de antemano sospechaban ya los Nuncios, el sistema de conversaciones religiosas, tal como lo proponía la dilación de Franckfort, prescindía en absoluto del Papa y lo excluía positivamente de intervenir en el coloquio (47). Así, colocado al margen del magisterio autoritario de la Iglesia, el coloquio podía muy bien convertirse en un Concilio nacional y consolidar el cisma, o peor aún, en una verdadera convención religiosa, dado el parlamentarismo democrático de clérigos y legos que establecían los protestantes. En un plano de igualdad era muy de temer que los novadores se impusiesen, pues su audacia era mayor, y el coloquio se debía, si no exclusiva, sí fundamental y preferentemente a la necesidad de reunir las fuerzas todas del Imperio para contener el ímpetu guerrero de los turcos, que golpeaban a sus puertas. En tales circunstancias, el peligro era que las negociaciones no se limitasen a regateos puramente disciplinares, sino que pasasen adelante, haciendo concesiones en la fe, o adoptando fórmulas dogmáticas, que por su ambigüedad, lejos de aclarar, velasen las diferencias religiosas, si ya su contenido doctrinal no era heterodoxo.

El peligro aumentaba todavía al considerar el panorama religioso dentro del Imperio. En mayo de 1537 escribía el Nuncio Morone desde Praga que la religión había caído en Alemania en una tal postración, que se podía desesperar de su remedio, sobre todo, por falta de buenos prelados (48). Aun en regiones gobernadas por católicos, como Baviera y Austria, un gran número de parroquias, tanto en ciudades como en pueblos, carecían de pastor; los monasterios se hallaban casi

---

le requería a nombre del Papa para que no confirmase el articulado (ve: en *Döllinger. Beiträge zur polit. kirch, und Kultur-Geschichte der sechs letsten Jahrhund. I: Documente zur Gesch. Kars V...*, Ratisbona (1862, 22-28. Un resumen en RAYNALDI, *l. c.* núm. 15), o lo que acerca de un nuevo coloquio, que propuso celebrar después el Emperador, repuso el cardenal Farnese en Gante, *declarándole que la entention de Su Magestad y del Sr. Rey de Romanos non es de tractar de otra manera directa ny indirectamente de ninguna cosa de las sustanciales ni essenciales de nuestra fee y religión* (ve: CT 4, 182_5 y 188-9).

(47) En honor de la verdad, nótese que la *dilación*, en cuanto tenía de injurioso para el Papa, no fué confirmada por el Emperador. Ve: las fuentes citadas en las notas anteriores.

(48) *Nuntiaturberichte aus Deutschland*, 2, Gotha, 1892, 80 ss., y también PÁSTOR, 11, 316.

enteramente desiertos; el pueblo, desamparado y falto de instrucción en materias religiosas.

Sin miedo a equivocarse, podíase decir, siguiendo a Morone, que las pérdidas para la Iglesia irían en aumento, pues muchos príncipes eclesiásticos, seducidos por la propaganda protestante, andaban vacilando.

Con los informes de Morone coincide plenamente la impresión que en su viaje por los países del Imperio recibió el Cardenal Jerónimo Aleander, cuando en el otoño de 1538 desempeñó allí el cargo de Legado. Según él, Alemania caminaba precipitadamente hacia una ruina religiosa. El culto había desaparecido en gran parte, lo mismo que la administración de los sacramentos. Los príncipes seculares, con la única excepción de Don Fernando, o se habían adherido a las doctrinas luteranas, o abominaban de los sacerdotes y codiciaban los bienes eclesiásticos. Los obispos, con su relajación y aseglaramiento, afrentaban a la Iglesia. Casi no existían religiosos, y los sacerdotes seculares eran muy escasos, y tan inmorales e ignorantes que abominaban de ellos los católicos (49).

Agravaba extraordinariamente la situación el ambiente que reinaba en la corte misma del Rey de Romanos, muchos de cuyos consejeros se habían dejado ganar por las doctrinas luteranas (50). ¿Se sustraería Don Fernando a este influjo protestante y podría dominarlo? ¿Podría siquiera resistir o contrarrestar esa tendencia de su corte en un coloquio religioso? He ahí el problema que angustiaba no menos al Cardenal de Trento, Bernardo de Cles, que al Nuncio Juan Morone, cuyo pesimismo llegó a hacerle temer que ante el peligro de los turcos y la propaganda protestante capitulase Don Fernando y sucumbiese a la herejía (51).

Si la honda religiosidad de Don Fernando, y en general, los arraigados sentimientos católicos de los Habsburgos, hacían del todo inverosímil tal hipótesis, se podía ciertamente dudar del éxito de los coloquios, atendiendo a la dificultad de que los protestantes, en puntos que tan ardientemente combatían, admitieran avenencias.

El hecho de haber recomendado en mayo de 1538 los coloquios el Príncipe Elector Joaquín II de Brandemburgo, bas-

---

(49) *Nuntiaturberichte*, 3, Gotha, 1893, 148 ss., y en PÁSTOR, 11, 317. Ve: también el cuadro sombrío que traza Eck en carta a Contarini sobre el estado tristísimo de Alemania (en RAYNALDI, *Annales* ad ann. 1540, números 6-8).

(50) *Nuntiaturberichte*, 3, 123, 182, ss.

(51) *Ib.*, 3, 191, 362; DITTRICH, F. *Nuntiaturberiche Giovanni Morones*, Paderborn, 1892, 38, 78 ss.

taba para hacerlos sospechosos. Creía el Brandemburgense que ante la negativa de los protestantes a venir a un Concilio, se debía hacer independientemente de éste una tentativa en Alemania para ponerse todos de acuerdo, lo cual no sería difícil, añadía, supuestas ciertas concesiones—por otra parte inevitables—a las exigencias protestantes (52).

La sinceridad de esta propuesta se puede deducir del hecho que este mismo príncipe, no obstante haber prometido con doble juramento conservar intacta dentro de su Electorado la fe católica, a poco de acordarse en 1539 la dilación de Franckfort se pasó a los novadores, reorganizando a su manera la Iglesia en su país y erigiéndose en obispo supremo de su Estado (53).

Lo menos, en fin, que podía temerse de un coloquio religioso era que con él se paralizase la empresa del Concilio o se torpedease su celebración. De hecho, ya dijimos antes cómo la suspensión conciliar de 1539 fundamentalmente fué ocasionada por estos planes de avenencia.

Todo esto indudablemente es muy verdadero, pero no lo es menos, ciertamente, que faltaríamos a la objetividad, si dejásemos de considerar bajo todos sus aspectos el problema.

La situación por parte del Emperador hacia 1539 era gravísima. De un lado, la inquietante amenaza de los turcos, que no sólo podían atacar por el Oriente, invadiendo Hungría y los Estados orientales, sino que, según informes recogidos en diversas partes, el Sultán preparaba para la primavera de 1537 un formidable asalto a Italia, con el fin de establecer en Roma la cabeza de su Imperio. El proyecto de invasión estaba combinado, a lo que parece, con la presencia de un ejército francés en Italia, enviado por Francisco I, aliado de los turcos (54). Por julio de aquel año éstos desembarcaron en la Apulia, con tan superiores fuerzas, que Doria con su flota no se atrevió a darles batalla y se retiró a Mesina. Casi al mismo tiempo el Sultán rompía las hostilidades con Venecia, y una tras otra fueron cayendo en manos de los turcos las islas venecianas del Egeo: Egina, Scyros, Patmos, Faros y Naxos. A su vez, atacando Don Fernando por la frontera húngara al ejército otomano, sufrió en Gorian una gran derrota, que hizo más temible la supremacía turca.

Verdad es que como contrapeso a estas victorias se formó

---

(52) *Despacho de Morone a Farnese* desde Breslau el 2-6-38, en *Nuntiaturberichte*, 2, Gotha, 1892, 294.

(53) Janssen-Pástor, 3, 479-87: 3, 436-43.

(54) Ve: Pástor, 11, 243, con las fuentes citadas en nota.

en febrero de 1538 una coalición antiotomana, compuesta por el Emperador, Venecia, el Papa y Don Fernando; pero ya a fines de año esta *Liga Santa* se deshizo, y dos años después Venecia, a cambio de la paz y de una mísera indemnización de guerra, cedió a la Sublime Puerta todo lo que ésta le había arrebatado anteriormente en Dalmacia, en la Morea, en Rumania y en las islas del Egeo. Con lo cual, lejos de conjurarse, el peligro turco siguió siendo la gran preocupación de Europa, y en particular del vasto Imperio germánico.

A esto se agregaba para el Emperador la gran rivalidad con Francia, aliada de los turcos. La guerra que desde 1536 mantenía el Cristianismo con Carlos V ocupaba una gran parte del ejército imperial, que tenía que atender simultáneamente a dos frentes distintos y a la vez garantizar el orden dentro del Imperio, profundamente alterado por las discordias religiosas. El conflicto era gravísimo, cabalmente porque Francia no sólo se aliaba con los enemigos exteriores del Imperio, sino que se mezclaba en esas agitaciones interiores y las fomentaba, ora dando aliento y apoyando a los príncipes rebeldes, ora minando los proyectos de concordia entre protestantes y católicos (55).

Sortear tantos peligros, resistir una coalición así de fuerzas, suponía una tensión constante y requería habilidad y vigilancia. Ante todo, se imponía la unificación de fuerzas, para lo cual era imprescindible acabar con las diferencias religiosas del Imperio. El medio natural parecía ser el Concilio; y el primero en verlo así fué el propio Carlos V. De ahí su política fervorosamente conciliar a partir del Congreso de Bolonia en 1529, cuando todavía el Papa no estaba decidido. A medida que el poderío protestante se consolidaba, y su fuerza militar, robustecida con la *Liga de Esmalkalda*, hacía sentir su peso, la preocupación políticorreligiosa del Emperador aumentaba, y con ella, su interés por el Concilio. Urgía, instaba para que se celebrase, porque el deseo de pacificar el Imperio, zanjando las controversias doctrinales, le apremiaba.

No hay por qué negar, ciertamente, a Carlos V un celo o proselitismo religioso muy en armonía con aquel ardor de cruzada medieval, que se fué acentuando en él al compás de los años, o mejor, a medida que la concepción hispanocatólica del Imperio se iba adueñando de su espíritu; pero tampoco es posible desconocer que todos aquellos anhelos pacifistas, todos aquellos proyectos de avenencia, internamente estaban

(55) JANSSEN-PÁSTOR, 3, 279, 299 ss. 347 ss. 436-40; 3, 252, 272 ss. 318 ss. 398-401.

animados de un gran interés político y patriótico, el de la conservación e integridad del Imperio. Pacificarlo religiosamente valía tanto como conservarlo políticamente y robustecerlo; para lo cual nada más adecuado que el Concilio.

Pero el Concilio no podía celebrarse. Aparte de la oposición que le hacían los protestantes, la guerra francocarolina de 1536 impedía su celebración, y lo que es peor aún, Francia, a pesar de hipócritas protestas, no quería el Concilio, y con fútiles excusas se negaba a celebrarlo. El Concilio representaba una posibilidad de concordia religiosa en Alemania, lograda la cual el prestigio del Emperador automáticamente subiría y su poder sería incontrastable. Para ganar, pues, la contrapartida a Carlos V, el Cristianísimo no sólo se propuso dar treguas al Concilio, sino que soñó además convertir en provecho propio todas las ventajas de la reducción de los herejes, siendo él, y no el Emperador, el que la realizase. Con eso no sólo restaría gloria a su rival, sino que lograría, a buen seguro, una alianza política.

Ya en 1531, a través de una carta de Loaysa, se alcanza a vislumbrar la trama. "*Díjome Su Beatitud,* escribe el Cardenal, *que les había preguntado* [a los franceses] *que por qué no habían querido responder a Vuestra Majestad ninguna palabra en lo que se les pedía en lo que tocaba a su persona y Sede Apostólica. Respondió Tarva* [Cardenal Grammont, enviado a Roma por Francisco I]: *"¿Y cómo, Padre Santo, pensábades que vuestro servicio le habíamos de hacer por medio del Emperador? El Cristianísimo con Vos solo lo quiere haber y con sus fuerzas os quiere servir y no por mano de nadie"* (56).

Cuatro años más tarde escribía a Roma desde Francia el Nuncio Pío de Carpi: "*Acerca del Concilio me expresó el Rey que le parecía bien el propósito de Su Santidad de celebrarlo pronto, si lo cree necesario; pero añadió que tal vez haría más al caso trabajar antes por ganarse a los más posibles de la gente de Alemania; lo cual se le hace a Su Majestad podría*

---

(56) *Carta de* 26.5.34 *al Emperador,* en CDI 14, 164. Ve: también lo que el mismo Cardenal escribía en otra de 24 de junio de ese año: *La verdad es, como tengo otras veces escrito, que el rey de Francia después que cayó en la cuenta, movido de envidia no pudiendo sufrir que el Emperador ganase autoridad en el mundo, y temiendo que con el Concilio podría ser revocar a su obediencia a los luteranos, y ansí fuese más fuerte que el resto de todos los otros príncipes, no ha querido consentir en este bien público, y ha pedido condiciones que montan tanto como decir que no se celebre. Habémoslo visto esto claro por lo que Tarva se ha dejado decir por todos los cantones de Roma (ib.,* 188).

conseguirse, dado que ya desde hace tiempo sus emisarios en aquel país habían empezado negociaciones en ese sentido, con el asentimiento del Papa Clemente, y la mayoría de aquellos pueblos habían vuelto a admitir el Sacramento, por más que el Emperador les haya permitido últimamente poder vivir a sus anchas en tanto no se establezca otra cosa" (57).

Más concretamente aún exponía el mismo Nuncio unos días después estos planes de conquista al secretario Recalcati: "*Me acaba de mostrar* [el Rey], escribe Carpi, *los capítulos recibidos de los luteranos..., y me dijo suplicaba a Su Santidad... los tuviese muy secretos, porque sabe que el Emperador teme mucho que este honor de reducir los alemanes a la Iglesia no le venga a Francia. Si Su Santidad quisiera hacer venir a Francia a Melanchton—que es el jefe de los otros luteranos—, mandando aquí, si lo creyese Su Santidad conveniente, una persona docta para tratar primero con Su Magestad de estos puntos, se tiene por cierto que se habrían de reducir..., y así, caso de llegarse al Concilio, no darían mucho que hacer los luteranos. Agrega además* [el Cristianísimo], continúa Carpi, *que procurará hacer que el Rey de Inglaterra se contente del Concilio. Y cierto que, manteniendo estos capítulos secretos, se podría quizás esperar fuese éste el buen año de Nuestro Señor; pero que en todo caso sería una hermosura reducir estas fieras tan desenfrenadas al gremio de la Iglesia*" (58).

Durante algunos meses más siguió el Nuncio en sus despachos dando cuenta al Papa de estos proyectos de concordia acariciados por el Cristianísimo (59), los cuales—si es que llegaron a tomarse en serio—no cuajaron nunca en una realidad tangible.

Los protestantes, si bien en un principio Butzer y Melanchton se prestaran al juego (60), faltaron a la cita; y los

---

(57) *Despacho de* 19.2.35, en CT 4, CXIX-CXX.

(58) *Despacho de* 22.2.35 (*ib.* CXX).

(59) Ve: los despachos de Carpi a Recalcati, de 23 de mayo, 6 de junio, 4 de julio, etc., publicados *ib.* CXX ss.

(60) No, cierto, con deseo de convertirse, sino de ganar quizás al Cristianismo para su secta, o cuando menos, a su pueblo. Con razón temían estas concomitancias de su rey con los novadores alemanes los teólogos de la Sorbona, advirtiéndole prudentemente: *Sire, ces choses considerées, nous semble en tout honneur et reverence, qu'il est à craindre que les aucteurs des dicts articles sous ombre de se reduire, ne machinent seduire vostre peuple* (LE PLAT, J. *Monumentorum ad historiam Concilii Tridentini... amplissima collectio*, 2, 792).

proyectos no pasaron de utopía (61). Sólo un eco tenue se percibe al cabo de unos años en una carta del Nuncio Ferreri al Cardenal Farnese, por mayo de 1539 (62).

Mientras tanto, Paulo III se afanaba por realidades más concretas, instando por medio de sus Nuncios al monarca para que diese su aprobación al Concilio. Pero Francia seguía mostrándose en el fondo irreductible. Unas veces se quejaba de que todo se había hecho a honor del César, y que cuanto más el Cristianísimo se había remitido al Papa en aquella materia, más debía haber mirado éste a que otros no llevasen todo el provecho y el honor (63). Otras veces hacía observaciones sobre el sitio del Concilio, o insistía en que la asamblea que se convocase debía ser verdaderamente universal y libre, si había de ser fructuosa (64). En una palabra, como escribía el 6 de agosto de 1541, el Nuncio Jerónimo Capodiferro, *en cuanto al Concilio no consentirá jamás el Rey, en tanto no vayan de otro modo las cosas entre él y la Majestad del Emperador y se ajuste una paz perfectísima. Porque no querrían en modo alguno que ni por Concilio, ni por dieta, ni por otro camino se concierten las cosas de Alemania, a fin de que el Emperador no saque provecho de ello. Esto es lo que más les preocupa, y lo que con dinero o por otros medios secretos o públicos procuran*" (65).

Muy certeramente, con acentos de profeta, había escrito ya en 1531 el Cardenal Loaysa desde Roma que el Concilio no se celebraría, o no de un modo conveniente al servicio divino; y esto, añadía, *fundándome siempre no en el turco de Constantinopla, sino en el de París* (66).

Al lado de estos importantes factores es preciso enumerar en la tarea pacifista del Emperador el influjo del llamado *evangelismo*, que reclutaba también adeptos en el ambiente palaciego y aunaba sus esfuerzos con los *relativistas* y los denominados *expectantes* alemanes. Sin atribuir a esto una importancia decisiva, debemos subrayar su eficacia.

Indudablemente, los círculos *iluministas* en torno al Em-

---

(61) El Elector Juan Federico prohibió a Melanchton, en el verano de 1535, ir a Francia para tratar estos asuntos (ve: en *Le Plat*, 2, 800, la carta de Melanchton a Francisco I, con fecha 28 de agosto de ese año).

(62) Ve: un fragmento en CT 4, 176, nota 2.

(63) *Carpi a Recalcati* el 6.5.1536, en CT 4, 109. Ve: también *ib.*, página CXXV, lín. 18.

(64) Ve: sobre esto los documentos de CT 4, 129-30, 132, 148-9, 168 nota 2, 175, 182 nota 2 al fin. 191, 205 nota 2, 210, 214, 216, 222. 225, 233.

(65) CT 4, 205-206, *despacho al Cardenal Farnese.*

(66) *Carta de* 24.6.31 *al Comendador Mayor de León*, en CDI 14, 189.

perador, los pietistas erasmianos, que tanto abogaban por un cristianismo depurado, *interior, evangélico,* sin tanta complejidad de instituciones ni de prácticas supersticiosas (!) y monásticas, propendían naturalmente a un arreglo con los novadores, a un acomodo amistoso, antes que a una solución autoritaria de las diferencias religiosas. Con gusto hubieran visto ellos acortarse las distancias entre Roma y Wittemberg, acercarse los dos campos adversos para venir a tratar, cuando menos, de una paz de compromiso.

Por otra parte, teólogos sinceramente ortodoxos, sobre todo en Alemania, proponían en el terreno de la dogmática un sistema de justificación a base de concordia, con el cual trataron de zanjar más tarde en la dieta ratisbonense las controversias religiosas. La fascinación ejercida por la nueva teoría era grande, y el influjo de esos teólogos pesó mucho indudablemente en la corte del Emperador para inclinarla al sistema de conversaciones amistosas (67).

Teniendo ahora en cuenta esto se comprende por qué el Emperador, buscando una solución al inquietante problema de su Imperio, pudo adoptar el sistema de los coloquios religiosos, Faltando los demás recursos, sobre todo el del Concilio, optó por una vía media. La solución no era, cierto, muy recomendable; pero históricamente, en las circunstancias en que se encontró Carlos V, sí que es comprensible.

CONSTANCIO GUTIÉRREZ, S. J.

Universidad Pontificia de Comillas, 15 *julio* 1944.

---

(67) En otra ocasión volveremos sobre esto más detenidamente.

Un libro pretridentino de Andrés de Vega sobre la justificación

El estudio de las controversias pretridentinas sobre la justificación reclama una mención reposada del teólogo franciscano español Andrés de Vega.

Por desgracia, Vega no ha encontrado aún el biógrafo amigo que se consagre a escudriñar el secreto de su historia y enaltecer su personalidad teológica al nivel de sus méritos, para honra de su Orden y de la Iglesia en España. Y en las historias generales su nombre se pierde en los catálogos rutinarios de autores, sin más tributo que el de una mención precipitada en una página escondida e incolora (1).

Nació en Segovia en 1498. Estudió Artes y Teología en la Universidad de Salamanca, a la que andando los años llamaría cariñosamente *nutricem ac matrem nostram* (2). En ella ocupó después la cátedra de Durando, según Colmenares (3), aunque quizá sea más exacto decir que la de Santo Tomás (4). Se graduó en su regencia de maestro en ciencia sagrada. Y cuando se le abría un porvenir espléndido de honores académicos lo dejó todo para vestir, en 1538, el hábito franciscano en el convento que la Orden tenía en aquella ciudad. En Salamanca estaba de profesor de Teología, al lado de su her-

---

(1) D. DE COLMENARES, *Historia de Segovia*, p. 730 s.; Madrid, 1640.—L. WADDING, O. F. M., *Scriptores Ordinis Minorum*, p. 17 s.; Romae, 1905.—J. H. SBARALEA, O. M. C., *Supplementum et castigatio ad scriptores trium Ordinum S. Francisci*, pars 1, p. 40; Romae, 1908.—N. ANTONIUS, *Bibliotheca hispana nova*, t. I, p. 88 s.; Matriti, 1783.—H. HURTER, S. I., *Nomenclator litterarius theologiae catholicae*, t. II, p. 1.930 s.; Oeniponte, 1906.

(2) *Opusculum de iustificatione*, prol.

(3) P. 730.

(4) E. ESPERABE, *Universidad de Salamanca*, II, p. 298; Salamanca, 1917.

mano en Religión el célebre Alfonso de Castro, cuando a una con éste fué enviado como teólogo consultor por el Emperador al Concilio de Trento. Después de una brillante actuación en aquella gran Asamblea, volvió a Salamanca para ocupar hasta su muerte, ocurrida al parecer en 1560, aunque no consta de ello con certeza (5), su cátedra de Teología. Colmenares le dedica un generoso epitafio, que termina con las palabras: *Ascendit iustificatus a Deo in domum aeternam* (6).

De la nombradía científica que Vega gozó en su tiempo, dice bastante el hecho de haber enseñado Teología al lado de primeras figuras, como los profesores *de prima* Vitoria (1526-1546), M. Cano (1546-1552?) y Domingo de Soto (1552?-1560), como Alfonso de Castro, etc. Y precisamente cuando el centro de gravedad de la ciencia eclesiástica se había desplazado de París, para fijarse rumbosamente en la Universidad de Salamanca, que rápidamente hacía méritos para su altiva divisa: *Princeps omnium scientiarum Salmantica docet.*

Pero enaltece aún más su figura científica el haber sido designado por el Emperador, junto con Alfonso de Castro, Domingo de Soto y otros grandes teólogos, para ir a formar en la gran Asamblea europea de aristócratas de la Teología que se iba a congregar en Trento, y el enorme predicamento que alcanzó en aquella reunión.

Los legados pontificios del Concilio, Cardenales Cervini y De Monte, consideraban a Vega como uno de los mejores teólogos conciliares (7). Pallavicini dice, a propósito del decreto sobre la Vulgata, que Vega, aunque era un simple teólogo consultor, "era sin embargo escuchado con la atención que merecía la alta estima en que se le tenía" (8). Para A. Catarino, que le conoció en el Concilio, era "venerabilis Pater et multae lectionis vir" (9). San Pedro Canisio le llama "virum cumprimis eruditum, parique sanctimonia, cum viveret, commendatum, sed et Concilii Tridentini Theologis, quos praestantissimos fuisse constat, Doctorum iudicio annumera-

---

(5) X., *Notizen über einige berühmtere nachtridentinische Theologen,* en *Der Katholik,* 23 zw. * II. (1863), p. 313, nota 21.

(6) P. 731.

(7) CT. *(Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatuum Nova Collectio.* Ed. Societas Goerresiana, Friburgi Brisgoviae, 1.901 ss.) V, p. 384, nota f; X, 565, 569.—J. HEFNER, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes,* p. 102; Paderborn, 1909.

(8) *Istoria del Concilio de Trento,* 1, 6, c. 16, n. 9.

(9) *Disceptationum... super quinque articulis. De certitudine praesentis gratiae;* Romae, 1.551, f. 2 v.

tum" (10). Petavio, proponiéndose apelar, para interpretar la doctrina del Tridentino, a testigos conciliares, dice, refiriéndose a Vega y a D. Soto: "Ac prae ceteris duo illi producendi sunt, qui omnium doctrina et auctoritate, ex privatorum ordine, principes fuisse perhibentur; ac magnum ad decidendam illam controversiam, quae de iustificatione tum est commota, momentum attulisse" (11). Con razón, pues dice Ehses que Vega es tenido entre los teólogos más doctos de aquel tiempo (12).

Como se indica en el testimonio de Petavio, la actuación de Vega en el Concilio fué eminente sobre todo en lo relativo a la doctrina de la justificación, a cuya discusión y definición contribuyó con esplendidez. En este punto las actas mencionan frecuentemente su nombre (13). Wadding dice, con palabras que hace suyas Hurter (14): "Sacri Concilii Tridentini Patribus adnumeratus, doctrinam de iustificatione, omnium, quae in sacra Synodo discussa sunt, difillimam, valide tractavit, examinavit, publicis congressibus discussit, et tandem doctissimis commentariis, refutatis haereticorum erroribus, et fortiter Concilii propugnata sententia, defendit" (15).

Como se deduce de estas palabras, la voz de Vega no se apagó en las sesiones conciliares, como la de tantos otros ilustres teólogos, sino que se ha prolongado a través de los siglos en el eco soberano de sus escritos. No todos éstos nos interesan por el momento. Mencionemos su obra cumbre: *Tridentini decreti de iustificatione expositio et defensio libris XV distincta, totam doctrinam iustificationis complectentibus,* publicada por primera vez en Venecia, en 1548, y después repetidamente editada, y que se suele citar con diversos títulos.

Superfluo nos parece hacer el elogio de este libro, que es, al mismo tiempo que un magnífico comentario del decreto tridentino sobre la justificación, un tratado completo de esta materia, rebosante de riqueza escriturística y patrística y de

---

(10) O. Braunsberger, S. I., *Beati Petri Canisii Societatis Iesu Epistulae et Acta,* VII, p. 81 s.; Friburgi Brisgoviae, 1922.

(11) *De Tridentini Concilii et S. Augustini doctrina,* c. 15, ed. Vivès, IV, p. 688.

(12) CT. V, 598, nota 5.

(13) CT. I, 489, 569. V, 275, 384, 431, 438, 598.

(14) O. c., H, 1.391.

(15) O. c., 17. Algunos datos sobre Vega y su intervención en el Concilio de Trento pueden verse en el erudito trabajo del P. J. Olazaran, *La controversia Soto-Catarino-Vega sobre la certeza de la gracia,* en Estudios Eclesiásticos, 16 (1942), p. 145 ss. Véase también el copioso estudio del P. B. Oromi, O. F. M., *Los Franciscanos españoles en el Concilio de Trento,* III, en Verdad y Vida, 3 (1945), pp. 561 ss.

erudición escolástica. El es, a juicio de Grabmann, "la mejor fuente para entender la doctrina del Tridentino sobre la justificación" (16). Ya el mismo Cervini, que en carta a Vega daba por supuesto, aun sin conocer el trabajo del gran teólogo, que él sería *opus magnum et perutile*, y le prometía que le recomendaría con calor (*vehementer*) al Nuncio de Venecia, para que favoreciera la rápida impresión del libro (17), le manifestaba, al tener ya la nueva obra en sus manos, admirando el trabajo y la diligencia que ella suponía, la esperanza de que no sólo sería recibida con mucho agradecimiento por los padres conciliares, cuya mente trataba de esclarecer, sino también muy útil para los que no habían asistido al Concilio (18). Pero testimonio superior a éstos es el de San Pedro Canisio, hoy Doctor de la Iglesia, quien dice que, aunque hay multitud de libros católicos bien loables sobre la justificación, al tratar de escoger entre los teólogos uno, no vulgar, que hubiera escrito "de iustificatione tum dextre, tum erudite, tum copiose", para editarlo y divulgarlo entre los católicos, puso sus ojos en Vega (19).

Esa obra, amplia, densa y maravillosa, es la que más ha hecho resonar el nombre de nuestro autor en el mundo teológico. Pero Canisio envuelve también en sus elogios otro libro de la pluma del ilustre escritor, y al que éste debe sin duda una buena parte de su fama teológica, titulado *Opusculum de iustificatione, gratia et meritis*. Como por su título y su fondo este libro está emparentado con la obra anteriormente aludida, podría considerarse como una parte de la misma. Así, Wadding parece mirar los dos trabajos como uno en dos partes (20). También Canisio los presenta como una obra bipartita (21). Y alguna idea parecida debía de influir en los que editaban esos libros de Vega, para moverse a englobarlos en un solo volumen. Creemos, en efecto, que lo ordinario era editarlos como un solo libro; pues tenemos delante una edición hecha en Alcalá, en 1564, en que las dos obras aparecen juntas, y sabemos que del mismo plan era la edición de Canisio (22). Además, cosa curiosa, en dichas ediciones, a juzgar por las dos últimas mencionadas, el *Opuscu-*

(16) *Die Geschichte der katholischen Theologie*, p. 150; Freiburg im Br., 1933.
(17) CT. XI, 395, 6 ss. y nota 1.
(18) CT. XI, 489, 16 ss.
(19) BRAUNSBERGER, l. c., p. 82.
(20) O. c., p. 18.
(21) BRAUNSBERGER, l. c., p. 83.
(22) BRAUNSBERGER, ibid.

lum se añadía al fin de la *Tridentini decreti*, siendo así que cronológicamente debiera ser al contrario (23). O acaso se prefería el orden de inversión cronológica por ser el *Opusculum* de menor significación científica que el otro libro.

Pero en realidad se trata de dos obras esencialmente distintas. No por lo sustancial del fondo; ni porque haya en ellas puntos científicos de vista opuestos. Ni por ser de épocas de la vida de Vega muy distintas entre sí. Sino porque entre ambas está de por medio el decreto tridentino de la justificación, que el *Opusculum* no conoce ni puede conocer, y en cambio constituye para la otra el objeto central de un comentario. Y aquí precisamente se nos presenta la ocasión de ocuparnos de Vega a propósito de las controversias pretridentinas sobre la justificación.

El hecho en sí podría chocar. Porque mientras en Francia y en Alemania los doctores católicos, frente a enemigos siempre presentes y siempre armados, se veían obligados a consumir su tiempo y sus fuerzas en difíciles combates teológicos diarios, Vega, en el olimpo de Salamanca, adonde no llegaba el soplo perturbador de la herejía lejana, desplegaba serenamente y sin riesgos ni zozobras ante sus discípulos las profundidades de aquellos mismos dogmas que allende los Pirineos eran tan fieramente atacados.

Y aun hay que suponer que Vega no conoció los escritos protestantes mientras estuvo en España. Es que, aparte del

---

(23) Parece ser que el mismo Vega no llegó a publicar personalmente más que esas dos obras. Pero dejó otros escritos. *Commentaria in psalmos;* Compluti, 1599. *Commentaria in aliquot Concilii Tridentini decreta;* Compluti, 1564; aunque sospechamos que esta obra no es sino la *Tridentini decreti*, con título distinto, que se editó también precisamente en ese lugar y fecha. Se le atribuye una *Expositio in regulam Sti. Francisci*, que Nicolás Antonio no sabe si llegó a editarse (o. c., p. 89). *Concio ad Patres Concilii Tridentini habita* (CT. V, 617). La edición de los decretos del Concilio, hecha en Brescia en 1563, va encabezada con una descripción suya de la ciudad de Trento (CT. I, 489, nota 5). Acaso escribió además otros libros, y eso ya en 1547; pues el Ministro General de su Orden, Andrés Insulano, en carta de 29 de junio de 1547 a Cervini, alude a ciertos libros que Vega tenía dispersos en Trento, mientras el Concilio estaba en Bolonia (CT., XI, 210, nota 2). Además, es muy fácil que Vega llegara a terminar, o por lo menos dejara muy adelantado, un comentario de las *Sentencias;* pues su *Opusculum* promete a veces (pp. 657, 688, 711, 137) tratar en él tal o cuál punto; y alusiones tan concretas, que hablan de exposiciones amplias y señalan a veces no sólo el libro ,sino aun la distinción en que se incluirán, parecen suponer algo más que un mero proyecto. Serían sin duda sus explicaciones de clase, que él pensaría publicar. Es fácil que tal obra duerma en algún archivo.

vivo espíritu de agresiva reacción que la herejía provocó en todo español, la Inquisición, ya desde 1521, con todo el peso de su autoridad, tomó cartas en el asunto, prohibiendo la entrada y difusión de los escritos luteranos en el reino. Y sabemos que, a pesar de los esfuerzos por introducir desde un principio en España los libros de las nuevas doctrinas, hasta muy tarde no se encendieron los focos protestantes de Valladolid y Sevilla, que terminaron con los autos de fe de 1559 y 1560; sin que por lo demás ni siquiera conste con la debida claridad hasta qué punto aquellos focos dependieron de las enseñanzas de Lutero (24).

Ni hay motivos para suponer que se hiciera una excepción con los teólogos, facilitándoseles los escritos protestantes para su examen. De hecho, el gran controversista y colega de Vega en Salamanca Alfonso de Castro, que ya en 1534 había publicado su obra *Adversus haereses*, no pudo leer, según nos consta por testimonio suyo, los libros de Lutero y de sus seguidores hasta el año 1545, en Trento (25). Más; cosa sorprendente: Cervini, en 1548, daba y confirmaba a Vega el permiso que éste le había pedido de comprar, tener y leer los libros de los herejes (26); aunque seguramente que ello no significaba sino una renovación o confirmación de facultades anteriores y que Vega no había podido menos de usufructuar en los años precedentes en Trento. Si en todo caso Vega ni aun conoció los escritos protestantes antes de salir de España, ¿cómo mezclarle en las disputas pretridentinas sobre la justificación?

El hecho es sencillo. El 30 de enero de 1546 escribía Cervini a Roma, que le parecía oportuno poner en el programa del Concilio, después del pecado original, la doctrina de la justificación (27). El 21 de junio siguiente, el mismo Cervini, que había de llegar a ser "no sólo moderador, sino alma de las disputas sobre la justificación" (28), proponía a la Asamblea abordar, como punto de examen, este de la justificación (29). El 30 del mismo mes los legados presentan un programa sobre el asunto en tres puntos, que los conciliares

---

(24) L. Pfandl, *Das spanische Lutherbild des 16 Jahrhunderts*, en Historisches Jahrbuch, 50 (1930), p. 464 ss.—M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, l. IV, cc. 7, 9.

(25) *Adversus haereses*, l. VII, col. 521; París, 1578.

(26) CT. XI, 395.

(27) CT. X, 352.

(28) Hefner, l. c., p. 33

(29) CT. V, 257.

aprueban, y el 5 de julio comienzan las discusiones (30). Por fin, el 13 de enero de 1547 se promulga solemnemente el memorable decreto (31).

Pues bien, ya el 6 de mayo de 1546 se terminaba de imprimir en Venecia el *Opusculum de iustificatione,* de Vega. Y lo que es más, estaba prologado el 1 de enero, o sea un mes antes de proyectarse en serio el examen de la doctrina de la justificación. Se puede, pues, decir que el mencionado libro es pretridentino, en cuanto que se escribió, y aun se publicó, antes de iniciarse en Trento las deliberaciones sobre la justificación.

Nos encontramos, pues, ante una obra sobre la justificación escrita antes de la sesión sexta del Tridentino. Y precisamente sobre la justificación, materia que, en opinión del autor, "abditissima res est" (32), y que el mismo Cervini, dirigiéndose a los Padres del Concilio, calificaba de "bastante difícil, por no haber sido aún decidida en los Concilios" (33). Se trata además de un libro que es producto de un gran ingenio teológico y que, por añadidura, es hijo de España. Resulta en verdad halagador para un español el ver que el genio nacional del siglo XVI, siempre en vanguardia cuando se trata de exploraciones teológicas, se mezcla decididamente, apenas tiene ocasión de ello, en las lides dogmáticas sobre las más delicadas cuestiones; y no para sembrar la confusión y entenebrecer las conciencias, sino para arrojar luz a torrentes en las almas y devolverles la paz perdida.

Es. sin duda, la primera obra sistemática sobre la justificación escrita por un teólogo español. Y en su línea, acaso la más importante de cuantas sobre el asunto se escribieron en aquella época en Europa. Abundan, pues, los títulos que justifican la presentación del libro de Vega al tratarse de las controversias pretridentinas sobre la justificación; si bien propiamente más que la presentación de un libro no conocido es la evocación de un libro algo olvidado.

La obra está fechada en Trento el 1 de enero de 1546 e impresa en Venecia. No nos consta exactamente cuándo llegó Vega a Trento; pero sí lo podemos dar por cierto con alguna aproximación. Si el Obispo de Jaén, D. Pedro Pacheco,

---

(30) CT. V, 281-286 ss.

(31) CT. V, 790 ss.

(32) *Opus. ulum*, p. 645. Preferimos referirnos en nuestras citas, no a la primera edición hecha en Venecia, sino a la de Alcalá, de 1564, por creerla más accesible para el lector.

(33) CT. V, 257.

escribía al Emperador el 4 de mayo de 1545 que Vega iría con él a Trento, y si, según otra carta suya del 7 del mismo mes, pensaba "ser en Trento para Sant Ioan en fin de junio", podemos suponer que así de hecho sucedieron las cosas; tanto más cuanto que ya otros teólogos, como Domingo de Soto y Bartolomé de Miranda, habían llegado ya a aquella ciudad el 8 de junio (34). Si, pues, Vega nos dice en el prólogo de su libro que dedicó "algunos meses" a su composición (35), obvio es suponer que ellos fueron todos o parte de los que habían transcurrido desde su llegada a Trento.

Para su empeño se encontró allí con una ocasión bien favorable, como no la había encontrado en España. Según nos cuenta su compañero Alfonso de Castro, Diego de Mendoza, embajador del Emperador en el Concilio, había instalado en Trento una copiosa biblioteca, surtida con todos los libros de Lutero y los suyos, a fin de que los utilizaran cuantos quisieran, para impugnar las doctrinas de los herejes (36). Así, pues, Vega tuvo la oportunidad de internarse en las cuestiones que se disputaban fuera de España, poniéndose en contacto con las obras de los luteranos, y sin duda también con las de los teólogos católicos escritas contra la herejía.

Además de la mencionada edición hecha en 1564 en Alcalá, en que el *Opusculum* está añadido a la obra de Vega sobre el decreto tridentino, tenemos delante un ejemplar rarísimo de la primera edición del *Opusculum* hecha en Venecia en 1546. Según reza el título, es un *opusculum*, y con esta palabra designa Vega su libro a lo largo del prólogo. Pero ese vocablo es muy modesto, aunque no se atienda más que a la materialidad del volumen del libro, ya que la impresión en 4.º y estrechamente ceñida contiene 295 páginas. Y lo es mucho más, si se mira al contenido, que es de una seriedad, robustez, profundidad y amplitud soberanas.

De la seguridad de doctrina en aquel tiempo de cautelas, da fe la aprobación del libro por el señor Arzobispo de Benevento, D. Juan Casa, Nuncio pontificio en Venecia, y por el P. Marino Mauro, Conventual, inquisidor de la fe, y la aquiescencia de diez consultores. Vega, por su parte, hace profesión expresa de someterse en todo a la censura, especialmente de la Sede Apostólica y de todo el sagrado Concilio (37).

---

(34) CT. XI, 3, nota 4.

(35) P. 643.

(36) O. c., col. 521.

(37) P. 644. Llamamos de paso la atención del lector sobre la eximia latinidad del libro. Vega fué ciudadano de aquel reino, cuyos fun-

Expone el autor la ocasión de su libro en el prólogo, en que lo dedica a D. Pedro Pacheco, recientemente nombrado Cardenal. Se había persuadido rectamente de que el error fundamental de la herejía luterana era el de que la fe sola basta para la justificación. "Inter cetera haereseon monstra, quae iam olim opera doctorum Ecclesiae sepulta, ab ipsis velut inferis cum magna religionis nostrae pernicie periculosissimis his temporis suscitata sunt, non minimum illud est... sed forte maximum, ac ceterarum pene omnium haeresum nostrae tempestatis fons et origo, fidem solam ad salutem cuivis sufficere." Notemos de paso la observación insinuada en estas palabras, con las que Vega encabeza su prólogo, y que no se suele hacer, de que el error en aquéllas señalado no es nuevo, sino desenterrado; de suerte que el gran teólogo no concede a los luteranos ni el mérito de la originalidad, ya que supone que no hacen sino renovar una herejía antigua, mucho ha sepultada por los doctores de la Iglesia (38).

Juzga además el gran teólogo que no difieren mucho del error indicado los que dicen que basta la fe para adquirir la primera justificación, aunque no para la segunda; pues, como él observa, si basta la fe para alcanzar la primera justicia, no se ve por qué han de ser necesarias la penitencia y otras buenas obras para conservarla y defenderla mientras dure la fe.

Distingue aún el célebre franciscano una tercera modalidad en el error, la de los que hablan "de la fe viva, que obra por el amor, no de la fe muerta, o como ellos dicen, histórica". Y piensa que engañan así miserablemente al pueblo, que deduce de ahí que no son necesarias las obras para la justificación, sino que basta la fe sola. En una palabra, que los adversarios, como quiera que pretendan paliar sus dogmas, establecen que la fe sola basta para la justificación.

Ahora bien, impresionado Vega al ver el estrago y la perturbación que de ahí se originan en muchos, que pierden sus méritos, se apartan de la fe y no saben cuál es el camino para

---

damentos habían echado Nebrija y Marineo, "de esa literatura a la vez elegante, severa, grandiosa, y sabia, que ennobleció todos los géneros a que se aplicaron los Vives..., los Marianas, los Vitorias... y muchos otros" (J. M. Prat, S. L., *Maldonat*, l. I, c. 1, p. 2 s.; París, 1856) Entre éstos hay que poner indudablemente, junto con M. Cano y más tarde Maldonado, a Vega. En su libro, el fondo lleno y abundoso, con una manera de oratoria densa y a la vez ágil, en que las ideas se agolpan sin entorpecerse, encuentra siempre la forma exacta, elegante, concisa y pura.

(38) P. 643.

obtener la gracia, es cuando se decide a dejar todo, para entregarse a la composición de su libro. "Haec una vel maxima fuit nobis, causa, ut intermissis omnibus aliis studiis, huic opusculo de iustificatione, gratia et meritis, totus omni vi et ope nostra aliquot menses intenderim". Siente una especial complacencia en vérselas con los herejes: "Et a capite iucunda mihi fuit ratio adversus haereticos". Y comprende que debe atacar de frente y con todas sus fuerzas el punto neurálgico y de más eficaz influjo, o sea "ubi acrius et frequentius hostes fidei insistunt et se de nobis triumphare facile credunt, undeque certius et gravius et maius periculum fidelibus impendere manifesta luce conspicimus" (39).

Con todo, no es su intento, como luego él expresamente lo declara, tocar todos los puntos relativos a estos temas, sino lo necesario de las cuestiones que principalmente se disputaban por entonces entre los católicos y los herejes y que parecían reclamar más urgentemente la atención del teólogo.

Por otra parte, aunque intenta combatir el protestantismo y preservar a los fieles de sus peligros, su orientación no será polémica. Conoce bien los puntos heréticos que le interesan, y citará oportunamente a los autores protestantes, como Calvino, Melanchton, y sobre todo, Lutero. Pero no se propone marchar por el camino puramente negativo de ir refutando al detalle sus erróneas afirmaciones. Su tendencia será más bien positiva, es decir, expondrá directamente la doctrina católica con argumentos positivos, aunque por lo demás confirmándola con la refutación de las objeciones contrarias. Por tanto, el libro de Vega será ante todo constructivo.

Eso sí: seguirá un método contra el que nada tendrán que alegar los herejes. Sabe muy bien que éstos apelan preferentemente a la Sagrada Escritura, de cuya recta inteligencia se jactan, achacándonos, en cambio, el que nosotros la abandonamos y nos entretenemos con Aristóteles y otros filósofos profanos, combatiendo por cosas sin fuste. Por eso tendrá sumo interés en presentar la doctrina católica a la luz de las fuentes escriturísticas. Y es sorprendente la riqueza bíblica, sobre todo paulina, que ha recogido en su obra, la agilidad con que se mueve por el sagrado texto, la agudeza con que indaga su sentido, la seguridad con que asienta su interpretación y la firmeza con que la razona.

Otro mérito y novedad indiscutible de Vega es su frecuente recurso a San Agustín. Vió el ilustre teólogo que la mayor parte de los herejes atribuían su error al Santo Doctor,

(39) Ibíd.

como si él favoreciera las sectas y concepciones protestantes. Y él se propone salir por la honra del Santo, mostrando cuán en desacuerdo está con aquellas sectas. Para que ello aparezca a los ojos de todos más claro que la luz del día, intenta recoger en su obra casi todo lo que sobre los temas en él tratados escribió en muchos libros San Agustín. "Quoque id luce clarius cunctis constare possit, omnia ferme quae ille docuit de iustificatione nostra, gratia et meritis, in libris, quos multos de his rebus edidit, sub quodam compendio... ob oculos posui" (40). Y de hecho llama poderosamente la atención el desembarazo con que se mueve por las obras del Santo Doctor, y la abundancia de textos que le toma, sin que apenas haya cuestión en que no le haga intervenir, citando alguna vez en serie hasta siete o diez libros suyos (41).

Pero ni se olvida de dedicar buen empeño a la refutación de los argumentos a favor de las tesis contrarias a las por él defendidas. Tal refutación se toma con igual seriedad que la exposición de la doctrina positiva. Así, en la cuestión segunda de las quince que comprende el libro, mientras a la solución directa de la tesis se le consagran dieciocho páginas —en la primera edición—, la refutación de los argumentos contrarios se lleva cuarenta y nueve páginas. Y por lo demás se esfuerza el gran teólogo en presentar la dificultad en todo su relieve, destacando vigorosamente su razón de ser. Pero al punto, con la misma decisión, sin vacilaciones ni oscuridades y sin involucrar las cuestiones ni buscar rodeos, deja caer sus respuestas tajantes, en tono recto, con serenidad fundada en la seguridad de estar en la verdad, con dominio absoluto de la situación, encontrando siempre a la mano el razonamiento adecuado. Y como las dificultades son en su mayor parte escriturísticas, las soluciones son a menudo otras tantas exposiciones del sagrado texto amplias y magistralmente llevadas, que al mismo tiempo que dejan al adversario sin armas, completan el estudio de las pruebas positivas de la tesis verdadera.

Vega ofrece su libro al Concilio con frases de humildad, como quien presenta un obsequio de escaso valor. "Nobiscum bene agitur, si dum maiora et meliora adornamus, pro paupertate interim et tenuitate nostra, ut fidem nostram et affectum et pietatem in sanctissimam hanc synodum manifestam faciamus, ut pelles, ut caprarum pilos offeramus" (42). Pero

(40) P. 644.
(41) Pp. 710, 730 s.
(42) P. 643.

si es verdad que con ocasión del protestantismo se escribieron sobre las doctrinas controvertidas obras católicas de consideración, como la *Assertionis Lutheranae confutatio,* de Juan Fisher, publicada por vez primera en 1523, producción polémica de gran valor y que es un amplio comentario de los cuarenta y un errores de Lutero condenados por León X en 1520, y en particular aparecieron trabajos *de fide et operibus,* como el de Juan Faber, en 1536, creemos con todo que por lo menos no abundaban las obras de volumen sobre este punto especial de la justificación.

Cervini, al proponer a los conciliares como punto de examen el tema de la justificación, les advierte que, aunque tal artículo era bastante difícil por no haber sido aún decidido en los Concilios, con todo, resultaría bastante fácil, "cum tot libelli hinc inde editi sint", calificando así de "libelli" los tratados escritos por entonces sobre aquel punto (43).

El libro de Vega debió, pues, de constituir una buena excepción. Por de pronto, no le cuadra del todo el sustantivo "libellus", dado su volumen, aun material, y sobre todo la amplitud con que en él se tratan las cuestiones. Además es de por sí una garantía de que tal libro no era uno del montón, la personalidad científica de su autor, de tan poderoso ingenio y de tan eminente preparación. Y el mismo Vega debía de estar persuadido de que su obra no era una vulgaridad, cuando se atrevió a dedicárselo, como un obsequio de afecto y reverencia, al Concilio, en el que se reunían las más grandes lumbreras teológicas que por entonces brillaban en Europa. "Tam multis enim eruditione et pietate praecellentibus viris undecumque confluentibus in hanc praeclaram... Tridentinam urbem..." (44).

El mismo hecho de que Vega, al pretender ofrendar su libro al Concilio, se contente con manifestar su esperanza de que entre varones tan egregios por su erudición y piedad habrá quienes presenten al Concilio mejores dones—"alios quidem sperare licet fore, qui oecumenicae synodo in ipsa (Tridentina urbe) felicissime modo coeptae aurum et argentum et lapides pretiosos offerant, alios qui byssum et purpuram, alios qui coccum et hyacinthum" (45) — sin mencionar nombres preclaros que le hayan precedido en la tarea, cuando de haberlos habido hubiera sido tan oportuno el hacerlo y hubiera estado bien conforme con la lealtad científica de Vega, nada

(43) CT. V, 257.
(44) P. 643.
(45) Ibíd.

tacaño en dar a cada uno lo suyo, deja sospechar fundadamente que la obra del preclaro autor debía de significar un primer ejemplo en su género y que como tal sería recibida entre los directores contemporáneos del pensamiento teológico.

Y efectivamente, parece manifiesto que, como era lógico, el libro de Vega granjeó a su autor, o por lo menos contribuyó a ello, gran autoridad teológica entre los conciliares. Ehses lo supone también, cuando al señalar a Vega como teólogo tenido por entonces entre los primeros, apunta como razón poderosa el que poco antes había publicado el *Opusculum de iustificationes* (46).

Esto mismo viene a confirmarse con otro hecho singular. Es sabido que al empezar a examinar la doctrina de la justificación en el Concilio, fueron oídos ante todo los teólogos menores, de los que intervinieron treinta y tres doctores, entre ellos Vega, al lado de Alfonso de Castro, Salmerón y otros; aunque por desgracia no se ha conservado del discurso de Vega, como del de la mayor parte de los disertantes, sino un breve resumen, recogido por el secretario Massarelli (47).

Satisfechos los legados pontificios del resultado de aquella discusión, a la que, según ellos, habían acudido una buena parte de los obispos (48), propusieron el 30 de junio a los Padres un programa de deliberaciones sobre la justificación en tres puntos, que fué aprobado por el Concilio (49). Para ganar tiempo y redactar el decreto así preparado, se eligió el 15 de julio una comisión de cuatro obispos (50). Estos al punto se entregaron afanosamente al trabajo, y "no han perdido tiempo, escribían los legados, sino que en compañía de muchos otros teólogos, de los mejores que hay aquí, han trabajado de modo que hoy, por lo que a ellos hace, están todos de acuerdo, y acabada la discusión de los prelados enviarán el decreto..." (51). Por tanto, según este testimonio, asesoraron a los cuatro prelados muchos teólogos de los mejores del Concilio. Y entre ellos estaba precisamente Vega, al lado de A. Catarino, D. Soto, etc. (52). A los pocos días, o sea el 24 de julio, el decreto redactado por la comisión se distribuía entre los conciliares (53).

---

(46) CT. V, 384, nota 1.
(47) CT. V, 260-278.
(48) CT. X, 546, 8 ss.
(49) CT. V, 281-336.
(50) CT. V, 340.
(51) CT. X, 565, 15 ss.; 569, 5 ss.
(52) HEFNER, l. c., p. 102.
(53) CT. V, 384.

Ahora bien, es evidente que el principal autor de aquel decreto de la comisión fué Vega. Hable Ehses: "Quatuor quidem deputati (episcopi)... hanc decreti formulam proposuerunt multumque certe in ea laboraverunt; primus tamen et principalis auctor est Frater Andreas Vega ord. Min. obs. Hispanus, et doctor Salmanticensis..." (54). Y están de acuerdo con esta afirmación Hefner (55) y Scheweitzer (56). Ella está fundada en el dato indiscutible de que se conserva el mismo escrito de Vega, felizmente ahora ya publicado (57), y basta compararlo con el decreto mencionado de los obispos, para ver que las palabras, las frases, las divisiones de materias están en su mayor parte calcadas en el proyecto de Vega (58).

No tenemos detalles sobre la elaboración de aquel decreto. No sabemos si la comisión de obispos con sus teólogos consultores se pusieron de acuerdo sólo en lo relativo a las divisiones, a los pensamientos fundamentales, en general a las fórmulas verbales y demás, y dejó por entero lo restante al arbitrio y trabajo de Vega, o si la labor de éste estuvo de continuo bajo el control de la comisión (59). Pero es obvio suponer que ocurrió lo primero, a base, por tanto, de la casi total iniciativa de Vega en la redacción del proyecto, dada la complicación que entrañaría el segundo procedimiento y que difícilmente hubiera permitido una tan rápida ejecución y ultimación del decreto. Sólo el que exista, además del decreto presentado al Concilio por la comisión, un modelo de decreto de Vega, seguido por el de la comisión y sin estar enteramente reproducido por él, es un indicio de que nuestro teólogo redactó un proyecto de decreto, que fué como una base sobre la que la comisión llegó a un acuerdo definitivo. Además el escrito de Vega acusa influjos del *Opusculum* en puntos de los que después se señalarán algunos, lo que es otro indicio del marcado influjo personal de Vega en su trabajo.

En todo caso, queda flotante el hecho de que aquella comisión, integrada por muchos de los mejores teólogos del Concilio, y en una materia tan trascendental, encomendó a Vega

(54) Ibíd., nota 1.
(55) O. c., p. 103.
(56) CT. XII, 637, nota 2.
(57) Ibíd., 637-647.
(58) Este proyecto de decreto de la comisión de obispos no prosperó en el Concilio; pero no por su fondo, sino por su forma. Aparte de algunas observaciones de detalle, pareció largo y oscuro, se señalaron en él algunas superfluidades, demasiados razonamientos (CT. V, 392 ss.).
(59) HEFNER, p. 102 s

una misión, cualquiera que ella fuese, bien delicada y que entrañaba la dirección y aun la iniciativa en la discusión y redacción del decreto que por encargo del Concilio se debía preparar.

Ahora bien, ¿cómo pudo Vega subir a tal predicamento que le mereciera aquella misión, o quizá más exactamente diríamos ponencia, para la que forzosamente se había de buscar un especialista, sobre todo dada la importancia de la materia y la urgencia reclamada en el asunto? No parece que pudiera ser en ello causa decisiva el haberse él distinguido especialmente en las discusiones anteriores del Concilio; pues si bien nos consta que en el decreto sobre la Vulgata tuvo parte importante (60), y aun, según Hurter, el Concilio se apropió la posición suya (61), las actas no señalan intervenciones de nuestro teólogo hasta la sesión sexta, en la que su voz sonó a menudo y bien autorizada. Pero esto ocurría sobre todo ya cuando estaba en plena discusión en el Concilio el decreto de la justificación a base del segundo proyecto elaborado por Seripando bajo la inspiración de Cervini. Y en el período del primer decreto estaba en su comienzo la discusión del Concilio sobre la justificación, cuando aún no se conocía la futura intervención de Vega. Antes de él, sólo había tenido éste la disertación arriba aludida en las reuniones que tuvieron los teólogos menores como principio de las deliberaciones conciliares sobre la justificación. Pero sobre tal disertación no tenemos más datos que el breve resumen que de ella nos ha conservado Massarelli, sin que sepamos la impresión que ella produjo en los asistentes.

En todo caso, nos parece mejor suponer que, si ya desde que se comenzó a tratar de la justificación tuvo Vega tanta autoridad en la materia entre los grandes teólogos del Concilio, ello se debió sobre todo a que ya era él conocido como especialista en la materia, o con otras palabras, como autor de una obra importante sobre la justificación. Es la idea que parece apuntar Ehses cuando, después de decir que el primer decreto era principalmente de Vega, a quien se le tenía entonces por uno de los primeros teólogos, añade como dando la explicación de ello: "Paulo enim ante... prodierat Opusculum... de iustificatione... quod Andreas in primordiis concilii confecerat..." (62). Por tanto, lo que tan vivamente des-

(60) PALLAVICINI, ibíd.
(61) L. c., 1.391.
(62) CT. V. 348, nota 7

pertó en los conciliares la estima de Vega fué el ser éste autor del *Opusculum de iustificatione.*

Entrando ya a dar cuenta del carácter interno del libro de Vega, ¿qué novedades principales dignas de loa se pueden apreciar en él? Ante todo, siempre será un mérito bien eximio del gran teólogo el que más arriba hemos señalado de haber sido uno de los primeros, o quizá el primero, en intentar la composición en grande de un tratado sobre la justificación, materia entonces tan difícil, según le hemos oido a Cervini, por no haber sido aún decidida en los concilios.

Aparte de todo esto, es evidente que una novedad importante de la obra de nuestro teólogo la constituía lo que podíamos llamar el método, de que ya más arriba hemos hablado, a base del empleo copiosísimo, y al mismo tiempo con orden y competencia, de la Sagrada Escritura, tanto en la demostración directa de la tesis verdadera como en la refutación de las contrarias. Aunque Vega no hubiera hecho sino presentar las cuestiones ya por otros tratadas, pero acumulando con esa profusión hasta entonces desconocida testimonios escriturísticos, no irreflexivamente y sin recapacitar sobre su valor probativo, sino anatomizándolos con luminosas declaraciones, ya hubiera sido una novedad bien de admirarse y de agradecerse. Creemos que no se encontrará autor anterior a Vega que se le pueda comparar en ese método de aplicación del sagrado texto en las cuestiones que en su libro expone.

Precisamente es ésta una de las cosas en que Vega ha buscado la novedad, sin querer parecer que se limita a repetir lo que otros han dicho, y está persuadido de que lo ha conseguido. "... In his ne actum agere videremur, inseruimus permulta, quae ad expositionem et germanam intelligentiam multorum locorum scripturae, et praesertim Pauli, conducent". Y añade sobre algunas cosas que cree ser el primero en tratar escolásticamente, que ha procurado examinarlas "ad certissimam sanctarum scripturarum fidem" (63).

El P. Harent comienza su renombrado trabajo sobre la fe, estudiando el sentido de la palabra "fe" en la Sagrada Escritura y en la Tradición, persuadido—y con razón—de que lo hace con más detenimiento que los antiguos autores y los modernos manuales (64). Pero hay que advertir que en lo relativo a la Escritura no supera excesivamente, por lo que hace a la extensión, al estudio de Vega sobre el mismo asunto —hecho hace cuatrocientos años—, al que el gran teólogo con-

(63) P. 643 s.

(64) *Dict. Cathol. de Théol.*, art. *Foi*, VI, col. 56 ss.

sagra unas treinta páginas en la primera edición de su libro. Y en esta proporción lo hace en las otras cuestiones.

Y no se puede negar que fué un acierto bien loable reunir, en aquellos tiempos en que los herejes no estaban dispuestos a aceptar nada que no llevara la etiqueta de la revelación escrita, un bien surtido arsenal escriturístico en pro de la doctrina verdadera, por lo que un libro de tal carácter debió de tener una aceptación enorme. Añádase lo dicho arriba sobre el recurso a San Agustín.

Pero no sólo es el método. Vega cree que algunas cuestiones que él toca en su libro no habían sido aún tratadas por escolásticos, al menos por los que él ha leído. Y en verdad, si un autor como él, "multae lectionis vir", según la frase de Catarino, nos lo asegura, podemos creer sin temor a equivocarnos que de hecho en esas cuestiones aludidas estaba el terreno sin roturar en serio, y que él era el primero en hacerlo con alguna profundidad.

¿Cuáles fueron esas cuestiones? Y con esto entramos a examinar brevemente el fondo doctrinal del libro de Vega. Según lo indica el título de éste—*de iustificatione, gratia et meritis*—en tres puntos ha querido agrupar el autor las quince cuestiones que su obra comprende.

Comencemos por el mérito. Se le dedican a este punto desde la cuestión cuarta hasta la séptima inclusive. No descubrimos por lo que hace a esta materia especial novedad en la obra que examinamos. En la cuestión cuarta—*an fides meritoria sit apud Deum vel gratiae vel beatitudinis* (65)—se establece absolutamente la siguiente afirmación: la fe y las demás obras buenas hechas por el que está en gracia merecen gloria. Esta conclusión, dice Vega, la sostienen todos los doctores católicos que él ha leído, sin que conozca a ninguno que dude de ella o defienda lo contrario, sino en ciertos herejes de su tiempo, que asientan la opinión, patrocinada por Lutero y Ecolampadio, de que ninguna acción humana merece gloria, y ésta sólo se nos da por los méritos de Cristo.

Notemos sobre esta cuestión que ella va ordenada directamente contra los herejes, ya que se trata de una verdad admitida por todos los católicos. Por eso Vega en sus argumentos escriturísticos tiene en cuenta el proveer a éstos de armas "quibus confodiantur haeretici et catholicam fidem defendamus". Y observemos por lo demás una ligera repercusión de esta parte del libro en el decreto de justificación de nuestro autor. Este escribe en su obra: "neque enim ut falso quidam

(65) P. 694 ss.

affirmant, fastuosum est meriti vocabulum..."; y en el decreto se condena a los que dicen "superbam esse vocem istam *meritum*" (66), idea que también se recoge en el decreto de la comisión (67).

En la cuestión quinta—*an fides in iustis meritoria sit ex condigno beatitudinis* (68)—Vega da un paso más, y afirma, ya no sólo contra los herejes anteriores, "sed et contra nonnullos catholicos auctores nobiles inter scholasticos", que el justo con su fe y sus buenas obras merece de condigno gloria (69).

En la sexta cuestión—*an fides et alia opera concurrentia ad iustificationem peccatoris meritoria sint ipsius iustificationis* (70)—protesta Vega de que quiere tratar con especial cuidado este punto, que ya desde hace once siglos, y aun antes, atormenta, según él, a los más preclaros ingenios. Y establece que nadie merece simple y propiamente su propia justificación, sino que ésta es enteramente gratuita.

En la cuestión séptima—*an fides et alia opera quibus disponuntur peccatores ad gratiam, sint meritoria saltem ex congruo, suae iustificationis* (71)—estima que la respuesta afirmativa es común en las escuelas, aunque no falten quienes sostengan lo contrario. Cree, con todo, que esta diferencia no es sino de nombre, ya que todos defienden, por una parte, que

---

(66) CT, XII, 641.

(67) CT, V. 389.

(68) P. 702 ss.

(69) Como S. R. Belarmino señalara a Vega como opuesto en su *Opusculum* a la común sentencia afirmativa en la cuestión: "Num Deus opera bona remuneret ex mera liberalitate supra condignum" *(De iustif.*, libro 5, c. 19, p. 632; Neapoli, 1858). Wadding defiende así a nuestro teólogo: "At tanti viri venia, longe distat ab hac sententia Vega: etenim apertissime fatetur, Deum praemiare ultra condignum merita iustorum ex mera liberalitate, statuendo in lege praemium, quod longissime excedat omnem bonorum operum valorem, in quo sufficienter indicatur liberalitas Dei erga iustos, qui ita benigne et generose legem statuerit de mensura adeo supereffluenti: unde nihil opus esse putat adiici etiamnum alios gradus ad istos, quos Deus praescripsit bonis operibus. Actualem autem retributionem horum graduum gloriae iudicat fieri de condigno, supposita illa lege, et promissione de conferendo hoc praemio supereffluenti, et proinde concludit in responsione ad secundum argumentum: "Decet quidem magnificos et liberales principes super id, quod opera suorum merentur, aliquod velut auctarium bene de se meritis adiicere. Sed ubi praemium aliquod certum statutum est, quod longe exuperet valorem omnium meritorum, adhuc, semper aliquid etiam ei praemio adiicere, neque iustum est, neque conveniens, sed pluralitas quaedam liberalitatum absque ulla necessitate" (O. c., p. 18).

(70) P. 709 ss.

(71) P. 727 ss.

la justificación es plenamente gratuita, sin que por excelentes que sean las obras del pecador se les deba la reconciliación divina, y por otra, todos admiten que en el pecador hay algunas obras por las que es congruo que Dios conceda la justificación. Por tanto, en sentir de Vega, la cuestión es sólo de si aquellas obras por las que es congruo que Dios conceda la justificación se pueden llamar meritorias *de congruo*.

Para más cumplida solución del problema asienta las siguientes conclusiones: 1.ª, la primera gracia actual con que Dios llama a los pecadores a su gracia, precede a todo mérito nuestro; 2.ª, no sólo precede a todo mérito, sino que no se da por ningún mérito, ni siquiera de congruo, la gracia de la justificación, sino por sola la bondad divina; 3.ª, nadie merece, ni siquiera de congruo, la gracia de la justificación, en cuanto ésta comprende todo el conjunto de gracias actuales y la gracia santificante que concurren a la justificación; 4.ª, la fe y las otras obras buenas con que nos disponemos a la justificación merecen ésta de congruo; 5.ª, nadie puede merecer de condigno gracias actuales. Nadie puede merecer de congruo la gracia con que es llamado a la fe. Puede el pecador merecer las gracias actuales con que es movido a penitencia. Esta última afirmación le parece a Vega que acaso es nueva entre los escolásticos.

Con esto quedan enunciadas esquemáticamente las cuestiones relativas al mérito que se tocan en el libro. No advertimos en ellas puntos importantes que por su novedad nos interese subrayar.

Y pasa Vega a tratar las que, según el título general de la obra, se comprenden con el nombre de "gratia". Pero como es obvio, ellas están en conexión con las precedentes; pues piensa el autor que al decir de una parte San Pablo que nadie es justificado por las obras, y de otra San Agustín que nadie es justificado por los méritos, quieren significar principalmente que nadie puede obtener la justificación por sus propias fuerzas, o sea que nadie puede llegar a ser justo por sus fuerzas naturales. Y por tocar también este punto importante es por lo que el gran teólogo añade en su libro las cuestiones siguientes:

En la cuestión octava—*an possit homo per proprias vires naturales absque Dei adiutorio speciali facere quae necessaria sunt ex parte sua, ut iustificetur et ad gratiam Dei perveniat* (72)—prueba que el hombre no puede hacer por sus propias fuerzas lo necesario para la justificación. En la cuestión

(72) P. 737 ss.

novena—*an possimus per vires solas naturales cum communi Dei influentia credere fidei nostrae* (73)—se asienta que nadie puede creer sin gracia de Dios lo que estamos obligados a creer por precepto divino. En la cuestión décima—*an necessarium sit auxilium Dei speciale ad diligendum Deum super omnia* (74)—enseña Vega contra muchos escolásticos que el hombre no puede sin auxilio especial de Dios amar a Dios sobre todas las cosas. En la cuestión undécima—*an ad veram paenitentiam nostrorum peccatorum sufficiant vires nostrae naturales cum communi Dei influentia* (75)—se dice que se necesita auxilio especial de Dios, sin que basten para ello las fuerzas naturales, para un arrepentimiento de los pecados verdadero, o sea en cuanto ellos son ofensa de Dios.

Advirtamos de paso que estas tres últimas tesis hacen su aparición, y en este mismo orden con que se presentan en el libro, en el decreto de justificación de Vega, donde se dice: "Si quis dixerit, posse hominem... sic libere consentire Deo vocanti ipsum, ut nullo Dei speciali auxilio... indigeat, ut fidei catholicae mysterio credat sicut oportet, aut ut Deum diligat super omnia, aut sua peccata detestetur propter ipsum, anathema sit". Y se añaden algunas pruebas escriturísticas como las del libro (76). En la forma definitiva de la comisión quedó sustancialmente lo relativo a la fe y a la caridad. En cambio, se ha suprimido en aquel pasaje lo relativo a la penitencia y se suprimen del todo las pruebas escriturísticas (77).

En la cuestión duodécima—*an necessaria sit gratia auxilii specialis ad quodcumque opus bonum et ad vincendum quamvis tentationem et implendum quodcumque mandatum et vitandum quodcumque peccatum* (78)—se afirma que no se necesita auxilio especial de Dios para cualquier obra moral buena, ni para vencer cualquier tentación, ni para cumplir cualquier mandamiento o consejo, ni para evitar cualquier pecado venial, sino que hay que seguir en esto una vía media, de suerte que se diga que se necesita auxilio especial para las obras de la fe y religión y en general para las obras más excelentes, como cumplir los consejos y mandamientos más graves, vencer las tentaciones difíciles, pero no para otras cosas que son de poca o de ninguna dificultad.

---

(73) P. 743 ss.
(74) P. 747 ss.
(75) P. 751 ss.
(76) CT. XII, 639.
(77) CT. V, 387.
(78) P. 800 ss.

En la cuestión décima tercia—*an necessaria sit gratia gratum faciens, ad implendum praecepta divina* (79)—se establecen varias afirmaciones. Es imposible guardar todos los preceptos divinos sin que se tenga o se consiga la gracia santificante. No se requiere la gracia santificante para el cumplimiento de cualquier precepto, sino que pueden los pecadores, aun estando en pecado mortal, cumplir algunos preceptos. Pero otros no se pueden cumplir sin gracia santificante concomitante; así, aquellos con cuyo cumplimiento siempre se alcanza dicha gracia santificante, como el martirio, el amor de Dios sobre todas las cosas y el precepto de la penitencia. Además, algunos presuponen la gracia santificante, como son la recepción y la administración de los sacramentos. Pero si se exceptúan éstos y los relativos a las últimas disposiciones para recibir la gracia, como el martirio, el amor de Dios sobre todas las cosas y la penitencia, no hay precepto que no se pueda cumplir sin gracia santificante, sea antecedente, sea concomitante. Con todo, aunque quien está en pecado mortal puede evitar por algún tiempo todos los otros pecados mortales, no podrá, sin embargo, perseverar en aquel pecado sin que cometa otro u otros pecados mortales.

En la cuestión décimocuarta—*an iustificatis necessaria sit gratia auxilii specialis ad implendum praecepta divina, vincendum tentationes, perseverandum in iustitia, et generaliter ad vitandum peccatum et bonum operandum* (80)—se asientan estas afirmaciones. Que los justos pueden hacer sin gracia especial algunas cosas buenas es manifiesto. Pueden hacer sin auxilio especial obras buenas que los pecadores o los que estuvieran en estado de naturaleza pura no puedan hacer. Pero necesitan auxilio especial para algunos actos de virtud más excelentes, para cumplir todos los mandamientos de Dios y para no caer en los muchos peligros y tentaciones que se presentan.

Por fin, en la cuestión décimoquinta—*an iusti mereri possint suam in bono perseverantiam* (81)—decide Vega que los justos no pueden merecer *de condigno* la perseverancia en el bien, pero pueden merecerla *de congruo*.

Si, pues, tampoco en esta serie de cuestiones relativas a la gracia hay que resaltar aspectos importantes nuevos, al decir Vega que es el primero en tratar escolásticamente algunas cuestiones, se refiere sin duda a las que él encierra en

(79) P. 766 ss.
(80) P. 772 ss.
(81) P. 815 s.

el título general *de iustificatione*. Efectivamente, creemos que ningún autor anterior a él, aun de los tiempos del protestantismo, las había tratado por lo menos de asiento. Por eso estas cuestiones son las que nosotros nos esforzaremos en exponer más detenidamente; no precisamente porque hayamos de hacer un examen minucioso del tratado de Vega, pues tal examen nos parece de escasa utilidad para nosotros, sino para que se vea la percepción analítica del gran teólogo, la limpieza con que lleva su pensamiento y el vigor con que va asentando la doctrina recta. Evitaremos en lo posible el comentario, limitándonos a seguir la línea general del pensamiento de Vega.

Observemos ante todo que, aunque nuestro teólogo pone a su libro el título *de iustificatione*, no hemos de pretender encontrar en él un tratado completo sobre la justificación, en que se estudien todos los puntos relativos a ella, como aparecen en el decreto del Tridentino y aun en el primer decreto de la comisión en que interviene Vega, o aun en el mismo proyecto de éste; de suerte que se recorran las varias hipótesis en que cabe considerar la justificación, según se trate de la de los niños o de la de los adultos, y según se considere en éstos la primera o la segunda justificación. Ni el libro de Vega es un estudio en que de intento se examine y analice el proceso de la justificación desde su comienzo hasta su consumación, su constitución por el perdón de los pecados y la infusión de los dones santificantes, o las diversas causas de la justificación: final, eficiente, meritoria, instrumental, formal, etc. Tengamos, pues, ante todo presente que el libro de Vega no es un tratado sobre la justificación, como se pudiera haber escrito después de la sesión sexta del Tridentino.

Desde luego, las cuestiones ya reseñadas acerca del mérito y de la necesidad de la gracia, aunque pertenecen más o menos directamente al tema de la justificación, es claro que no abarcan ni siquiera algunos de los puntos más importantes de ella. Más propiamente le tocan las cuestiones que nos quedan por recorrer. Y éstas son precisamente las que Vega quiere indicar en el título de su obra con la palabra "justificación". Pero aun ellas no se refieren sino a un punto de la justificación: el relativo a la fe justificante. Estas, por lo demás, son las cuestiones que más propia y directamente responden al intento que Vega se había propuesto en su libro: de atacar el error fundamental del protestantismo, de que la fe sola basta para la justificación.

Por tanto, el único punto que Vega toca de lleno entre los

que más especialmente afectan a la justificación es el de la fe justificante, tratando tres cuestiones. ¿Cuál es la fe a que en la Sagrada Escritura se atribuye la justificación? ¿Basta la fe sola para ésta? ¿Qué puesto en importancia ocupa la fe en la justificación?

Creemos, como ya queda indicado, que éstas son las cuestiones que nuestro autor piensa ser el primero en tratar escolásticamente. Es natural que, al asentar los protestantes como base de su doctrina el principio de que para la justificación bastaba la fe, negando así la necesidad de las obras, o sea, uno de esos axiomas fundamentales admitidos sin discusión en la teología católica, los teólogos se hubieran de enfrentar con aquel falso principio, depurando términos, precisando conceptos, delatando errores y afirmando la verdadera doctrina, a la luz de la revelación. Y es obvio que esta labor se comenzase ya desde los primeros conatos de reacción católica contra las extravagancias de los herejes. De hecho sabemos que se escribieron por entonces entre los católicos diversos tratados *de fide et operibus*, que no hemos podido conocer.

Pero pensamos firmemente que ningún escolástico hasta Vega había entrado tan de lleno en ese campo. Es prueba de ello el que, siendo así que Vega, al tratar de varias cuestiones, a menudo recurre al testimonio de los grandes teólogos, no apela a nombres de teólogos católicos contemporáneos que hubieran tratado las cuestiones relativas a la justificación por la fe y las obras. Y supuesto que lo que se hubiera antes escrito sobre la materia había de estar seguramente en la biblioteca preparada por el embajador imperial, no dudamos de que nuestro autor no dejaría de mencionarlo más de una vez, si en ello se hubiera inspirado notablemente, y más tratándose de teólogos que, casi ciertamente, de ser de alguna significación, estarían presentes personalmente en el Concilio, o por lo menos lo estarían por su influjo y autoridad. Por otra parte, al plantear la primera cuestión sobre la fe a que en el sagrado texto se atribuye la justificación, dice el ilustre teólogo que procurará tratar las cuestiones en estilo escolástico, por ser el más a propósito para dilucidar las cosas oscuras (82). Lo cual parece indicar que no conocía autor que así hubiera tratado la cuestión, y equivalentemente que no conocía autor que la hubiera tratado a fondo. No hemos podido ver de los libros de aquella época que nos interesarían, más que el libro de Fisher, ya mencionado, y algunos

(82) P. 645.

trabajos sobre la justificación que recoge V. Schweizer (83); y ciertamente en ellos no pudo Vega aprender mucho relevante sobre los puntos presentes, aunque es fácil que ellos y otros libros le dieran alguna inspiración.

Quae fides est illa et qualis cui sacrae litterae et praecipue Paulus tribuit iustificationem hominis (84). Tal es el título con que Vega encabeza la primera cuestión. Y es que, como acertadamente observa él mismo al empezar a exponerla, el tratado de la justificación, "quae abditissima res est", de ningún modo se puede establecer mejor que con la recta inteligencia de las sagradas letras.

Ante todo, para evitar equívocos y confusiones en la interpretación de muchos lugares escriturísticos, observando el autor que la palabra "fides" se presenta, tanto en la literatura bíblica como en la latinidad profana, con diversidad de acepciones de muy vario sentido, se impone la tarea de analizar de intento cuáles son dichas acepciones, y descubre hasta nueve significaciones distintas de aquella palabra en la Sagrada Escritura y en los autores latinos. Cuatro de ellas son más frecuentes y como más fundamentales. Y como una derivación de éstas, sin gran diferencia de significación con respecto a ellas, son las cinco siguientes.

Se toma, pues, la palabra primero "pro fiducia seu confidentia, ita ut non multum differat ab spe". Lo demuestra Vega con citas de los clásicos latinos y del Nuevo Testamento. En otra acepción muy frecuente se toma "pro fidelitate et integritate religioneque, ut sic dixerim, et innocentia, qua fideliter aliqua agimus negotia, et religiose implemus quae promisimus". Otras veces aparece "pro iureiurando sive sponsione, qua nos alicui rei faciendae adstringimus".

También se toma "pro credulitate sive persuasione aut assensu firmo et certo, sed inevidenti". Vega se detiene especialmente en demostrar esta acepción de la palabra "fe", ya que, por lo que él indica, había en su tiempo algunos Aristarcos descontentadizos, por no decir supersticiosos, que evitaban el uso de tal palabra en este sentido. Desde luego, entre los protestantes hay, como observa Harent, quienes pretenden que en la Escritura, al menos en San Pablo, al que ellos particularmente se adhieren, jamás tiene aquella palabra el sentido de "creencia". Tal era la posición de muchos reformadores del siglo XVI; y para sostener mejor su idea, dijeron algunos, como Melanchthon, que en la literatura clá-

(83) CT. XII, 314, 322, 330, 338.
(84) P. 645 ss.

sica "fides" nunca significaba "creencia" (85). Por eso los apologistas apelaron contra ellos también a los grandes autores clásicos. Y así Vega recurre en pro de su afirmación, no sólo a autores eclesiásticos bien egregios, como Lactancio, Tertuliano, Cipriano, Ambrosio, Jerónimo y Agustín, sino también a autores profanos, que él califica de "latinissimi", como Livio, Celso, Virgilio, Cicerón, etc. Y afirma asimismo que son innumerables los lugares del Nuevo Testamento en que aparece la significación indicada. "Sexcenta autem sunt loca in evangelicis et apostolicis scripturis, ubi fides accipitur pro certa indubitataque oraculorum credulitate".

Además de estas acepciones principales, señala Vega otras cinco secundarias, de las que dice que son "non frequentes, neque nimium rarae, sed et in claris autoribus, et a sacris litteris usitatae". Así se toma la palabra "pro habitu inclinante ad huiusmodi assensus, certos illos quidem et firmos, sed inevidentes, quippe qui propter solam auctoritatem eorum, quibus credimus, a nobis habeantur". Este sentido se usa sobre todo entre los escolásticos, aunque Vega cree descubrirlo también en San Pablo. También se indica con aquel vocablo "ipsa nostra religio christiana, ut pietas recte de divinis sentiens, et status hic totus legis gratiae, fides appellatur, et status fidei". Este sentido lo demuestra Vega manifiestamente en San Pablo. Asimismo equivale a "auctoritas cui par sit credere". Como también se llama con aquella palabra "quidquid certa et indubitata fide Ecclesiae communiter tenemus..., quidquid credimus secundum fidem nostram catholicam". Por fin, se emplea "pro conscientia".

Recogidas así las diversas acepciones de la palabra "fides", Vega se fija en la cuarta, o sea en la de asentimiento firme, como más conocida y usada entre los teólogos, y recuerda las varias modalidades con que, usada en este sentido, se puede presentar. Así, la fe se divide en humana y divina, según que creamos algo por la autoridad de los hombres, que lo afirman, o por la autoridad de Dios, que lo revela. La fe divina puede ser actual o habitual. La actual es "assensus firmus certusque, sed inevidens, eorum quae a Deo revelata sunt". La habitual es "quidam intellectualis habitus, quo proclivis redditur intellectus ad ipsam actualem". Esta fe habitual la dividen los teólogos en adquirida e infusa. La adquirida es "habitus faciles nos reddens ad credendum, acquisitus ex frequentia actuum fidei". La infusa es "habitus quidam supernaturalis et divini prorsus ordinis a Deo intellectibus nostris

(85) HARENT, l. c., 57.

infusus, ut per eum facile et certo indubitanterque assentiamus revelationibus divinis". Este hábito infuso puede existir en los justos y en los pecadores. De ahí que la fe habitual pueda ser informe o formada, según que exista sin caridad o con ella. Esta última división de la fe puede aplicarse también a los actos de fe, aunque por lo general los escolásticos la aplican sólo a los hábitos.

Completo así el análisis de los diversos sentidos en que se puede tomar la palabra "fides", pasa ya Vega a determinar de qué clase de fe habla San Pablo en todos los lugares que se refieren a la justificación. Y establece para ello cinco proposiciones graduales.

En la primera asienta que el Apóstol habla en todos aquellos lugares de la fe actual y no de la habitual. Por tanto, presupuesto como indiscutible que San Pablo no habla de la fe adquirida, afirma que tampoco se deben entender esos pasajes del hábito infuso de la fe. Pero reconoce que esto se lo negará acaso la mayor parte de los escolásticos, pues sabe que "maiorem partem scholasticorum de fidei habitu exponere permulta loca Pauli". Sin embargo, él, fundándose, aparte de otros argumentos que trae, en el de que no interesaba por igual a todos los cristianos entender lo referente al hábito de fe y sí les interesaba mucho entender lo relativo al acto de fe, afirma: "vel hoc uno argumento non dubitarim asserere, ne unum quidem locum esse in Paulo, quem necesse sit de habitu fidei exponere". Aunque admite que algunos pasajes paulinos se exponen y se pueden exponer cómodamente del hábito de fe, mucho más cómodamente se interpretan del acto de fe. Y añade: "neque dubitari posse videtur, quin in illis de actu fidei principalius et magis ex professo agat Paulus".

Sin duda, un eco de este modo de pensar de Vega se percibe en la primera intervención suya en las discusiones tridentinas sobre la justificación. Entre los varios artículos que se sometieron al examen de los teólogos menores en las primeras deliberaciones que, según queda ya expuesto, se les encomendaron el 22 de junio, el tercero era de cómo se había de entender la fórmula "iustificari hominem per fidem". Y sabemos que sobre dicho artículo se dieron muchas y variadas respuestas, aunque todas católicas (86). Vega, según el breve resumen conservado de su disertación, se expresó así: "dicimus hominem iustificari per fidem, sc. actu per fidem,

(86) CT. V, 265-272, 275-277.

non habitu" (87). Si hubiéramos podido oír todo el desarrollo doctrinal de esta fórmula en la exposición del célebre franciscano, de creer es que hubiéramos visto una reproducción de la interpretación paulina que aparece en el *Opusculum* del gran teólogo.

Supuesto, pues, que San Pablo en los pasajes aludidos habla del acto de fe, en la segunda proposición asienta Vega que no hay que entender necesariamente dichos pasajes de la fe formal y viva, que se presupone unida a la caridad, sino que es mejor entenderlos de la fe en general, en cuanto que ella comprende la fe formada y la informe: "melius est ut de fide generaliter accipiantur, ut sub se informem claudit et formatam". Sabe que su proposición es "contra multos doctores catholicos, eosque non postremae classis"; pero mantiene su posición "contra eos omnes, quantalibet sint auctoritate".

En la tercera proposición da un paso más, determinando en qué sentido concreto emplea San Pablo la palabra "fides". Excluye tanto el sentido de "confianza" como el de "fidelidad" y el de "promesa", y aun el que resulta de la fusión del de "confianza" y del de "asentimiento cierto"; para que sólo quede este último de "asentimiento cierto e indubitable". "Non debent ista loca Pauli exponi de fide in prima secundave aut tertia significatione, hoc est de fiducia, fidelitate, aut promissione, neque de fide ut complectitur primam et quartam significationem, id est de fiducia et credulitate, sed tantum exponenda sunt de fide in quarta acceptione, hoc est de credulitate certa minimeque dubia."

Y ante todo le parece manifiesto, y lo da por supesto, que San Pablo no habla de fe en sentido de "fidelidad" o de "promesa". Por eso en lo que más se detiene es en excluir el sentido de "confianza", afirmando que el Apóstol no trata "de fiducia, qua nobis diffisi, totam spem fiduciamque nostrae iustitiae in Deo per Christus reponimus".

Lo prueba, ante todo, porque San Pablo en el mismo sentido habla de la fe con que somos justificados y de la fe que a Abrahán se le imputó a justicia. Ahora bien, al mencionar el Apóstol la fe de Abrahán, "non agit de fiducia qua suae spem iustitiae collocabat Abraham in Deo, sed de credulitate, qua dictis et promissioni divinae absque ulla haesitatione credirerat, plenissime sciens quod quaecumque promisit Deus potens est facere". Lo mismo demuestra Vega por el paralelismo con otros pasajes paulinos, en que se toma la fe en

(87) Ibíd., 275.

sentido de "persuasión cierta", al modo dicho, y no en sentido de "confianza". Añade también el argumento de que el Apóstol se refiere sin duda a la fe justificante, como la que Cristo exigía a los judíos y Pablo y los demás apóstoles predicaban a los pueblos y reclamaban de ellos, y por la que los que la recibían se llamaban *fieles*. Ahora bien, esta fe no era la confianza, sino el asentimiento que prestamos a lo que se nos propone para creer, como consta por muchos lugares escriturísticos.

Ni sólo excluye Vega en San Pablo el sentido de sola confianza, sino que también le parece inadmisible, por solo el último argumento indicado, lo que ve que otros sostienen, de que en estos y otros muchos pasajes escriturísticos van fundidas las significaciones de persuasión cierta del entendimiento y de plena y firme esperanza o confianza de la voluntad. Hubo, en efecto, y hay protestantes que, aun concediendo que en la Escritura, y sobre todo en San Pablo, se toma frecuentemente la fe en sentido de simple creencia a la palabra de Dios, dicen que es mucho más frecuente y como predominante, y por tanto el que hay que presumir, mientras no se demuestre otra cosa, el sentido resultante del elemento de creencia y de otro elemento afectivo subsiguiente, en el que, según aquellos protestantes, reside la verdadera esencia de la fe (88).

Vega, por su parte, admite que en general los dos elementos de persuasión y confianza van juntos y son difícilmente separables; pues connaturalmente la una trae consigo a la otra. Pero juzga que ello no tiene lugar en las palabras de San Pablo. "Tamen cum ista inter se distincta sint, neque confundantur a Paulo, qui optime noverat ea inter se distingui, et fidem, spem et caritatem tria appellat, alioqui duo tantum dicturus, colligere ex his sane debemus, Paulum non eadem de utraque tradere, neque in his quae modo tractamus locis de utraque loqui. Atque ideo cum ista loqui de fiducia non satis convenienter exponi iam ostenderimus, superest ut ea de certa minimeque dubia animi credulitate exponamus." Desde luego, no se le puede negar a Vega que, aun desde el punto de vista puramente textual, el sentido de *fe-creencia* es, en buena exégesis, el normal y ordinario de la palabra "fe" en el Nuevo Testamento (89).

Por tanto, según nuestro teólogo, el Apóstol habla de la fe en sentido de asentimiento intelectual. Pero veía que no todos los autores estaban de acuerdo en determinar cómo se

(88) HARENT, l. c., 60 ss.
(89) HARENT, íbíd., 75.

había de entender aquella *fe-creencia.* Por eso asienta ante todo, contra los protestantes, que no hay que explicar los pasujes paulinos como de un acto de fe de que los pecados se nos han perdonado o se nos perdonarán por los méritos de Cristo. "Non sunt intelligenda loca Pauli citata de fide actuali qua quis certo et indubitato credit sibi remissa esse peccata, aut certe remittenda per fidei sacramenta propter meritum Christi." Esto lo prueba Vega diciendo que Pablo habla de la fe necesaria para la salvación, y de la fe, en la que, como medio común que es de justificación establecido por Dios, no puede haber error. Y, en cambio, la fe en que los propios pecados nos han sido perdonados o se nos perdonarán ni es necesaria para la salvación, de suerte que sin ella puede uno salvarse y de hecho muchos se salvan, ni es infalible, ya que puede uno estar en pecado sin saberlo. Por otra parte, la fe justificante de San Pedro es la fe que predicaban los apóstoles, y éstos jamás inculcaron esa persuasión indubitable de nuestra propia justificación, ni Dios nos ha revelado tal persuasión.

Aquí toca Vega la cuestión de la certeza de la gracia, cuestión en la que tan a menudo y tan brillantemente intervino, al tratarse ella en el Concilio, y a la que después dedicará en su gran obra sobre el decreto de justificación todo el libro IX, que en la edición de Alcalá de 1564 ocupará ciento seis páginas bien densas. Sostiene aquí la doctrina que más tarde defenderá; a saber, que en esta vida no podemos estar sin temor y prometernos absoluta seguridad; pues nada hay de donde uno pueda sacar aquella certeza indubitable de su propia justificación. Es verdad que debemos esperar y alegrarnos de corazón, cuando no nos remuerde la conciencia de pecado mortal. Muchas veces podemos y debemos creer probabilísimamente, o sea con certeza moral, que estamos en gracia de Dios. Y el mismo Espíritu nos atestigua que somos hijos de Dios. Pero ni este testimonio da plena seguridad y quita toda duda. A lo más, puede uno llegar a esa indubitable seguridad de su propia justificación después de haber vivido muchos años santamente.

Advirtamos que esta doctrina de la certeza de la justificación, que Vega expone en el *Opusculum,* encontró de algún modo cabida en su decreto de justificación, en el que se dice: "Si quis dixerit, non modo coniici, sed certo certitudine fidei sciri posse a iustificatis, quod sint praedestinati vel saltem quod sint in gratia Dei, aut iustificatos omnes teneri ad credendum certo et firmiter hoc de se ipsis, anathema sit". Y al

mismo tiempo se da por supuesto expresamente que, apoyándonos en la divina gracia, si nos parece que hacemos lo que está en nuestra mano y tenemos la fe verdadera podemos con razón gozarnos de nuestra justificación... (90). En el decreto de la comisión no se pone en definición directa, pero sí se señala entre varias explicaciones como error, "non modo coniici, sed certo sciri a iustificatis, quod sint praedestinati et quod sint in Dei gratia" (91).

Excluídas, pues, otras acepciones de la fe justificante, expone directamente Vega en la quinta proposición cuál es la fe a la que la Sagrada Escritura atribuye la justificación, y dice que es principalmente y en general la fe en un solo mediador; es decir, la fe de Jesucristo. "Est ut plurimum et praecipue fides unius mediatoris inter nos et Deum, vel, ut expressius loquamur, est fides Iesuchristi, hoc est, credulitas sive persuasio, qua certo et indubitanter credimus per eum unum nos posse salvari, et alia quae de ipsius vita, morte, resurrectione gloriaque, et praecellentia, et gratia credenda nobis, vel ab ipso vel ab Ecclesia vel ab apostolis ipsius sunt tradita." Esta proposición la pone Vega como una consecuencia, por exclusión, de las proposiciones precedentes; pero además la prueba con abundantes argumentos, para concluir que la fe de que habla Pablo en los pasajes de que se trata es la fe "qua certo et indubitato Christum credimus salvatorem esse nostrum, et eius unius meritis et gratia nos posse salvari".

Con todo no excluye de la salvación nuestro teólogo a los que no tengan una fe tan explícita y clara como ésta de que hablamos. Cree que a muchísimos les basta la implícita. Dice que la fe del mediador es aquella a la que las Escrituras atribuyen *en general* y *principalmente* la justificación, de suerte que de ella se han de entender casi todos los pasajes que atribuyen la justificación a la fe. Pero piensa que la fe, tomada en sentido más amplio, en cuanto que ella se apoya totalmente en la verdad divina, puede justificar al hombre. Lo que agrada a Dios es la sumisión del entendimiento para con Él en obsequio de fe.

Hasta aquí ha respondido Vega a la primera cuestión, de cuál es la fe a la que en la Escritura se atribuye la justifi-

---

(90) CT. XII, 642. Sobre este tema véase el reciente trabajo del P. M. OLTRA, O. F. M., *La certeza del estado de Gracia según Andrés de la Vega*, en VERDAD Y VIDA, 3 (1945), pp. 46 ss., 325 ss., 502 ss.

(91) CT. V, 390-22 ss.

cación. Y con ello ha obtenido el resultado práctico, por una parte, de dejar excluída, como incompatible con el sagrado texto, la fe fiducial de los herejes, y por otra, de devolver a su puesto primacial a la que los protestantes llaman fe histórica, o sea la dogmática de los católicos, y que piensan que no entra en juego en la obra de la justificación; estableciendo, contra estas falsas ideas, que precisamente a esta fe intelectual de los católicos es a la que San Pablo atribuye la justificación.

Entra ya en la segunda cuestión: *an fides sola sufficiat hominibus ad salutem* (92). Supuesto, pues, que la fe justificante de que habla San Pablo es la fe intelectual, ¿basta la fe sola para la justificación?

Comienza nuestro teólogo por exponer la doctrina de los herejes, notando que se atribuye a Eunomio, según San Agustín, la opinión de que nada importaría el pecado con tal que se enseñara lo que él enseñaba. Y alude también al testimonio del mismo Santo, de que en los tiempos apostólicos surgió, por ciertas frases de San Pablo no bien entendidas, la opinión de que bastaba la fe sin las buenas obras para la salvación. De ahí que presenta Vega la herejía de Lutero no como novedad, sino como renovación de una herejía que estaba sepultada.

A continuación responde a la cuestión con dos conclusiones. En la primera afirma, como cosa de fe, que la fe sola, sin otras buenas obras, no basta ni para alcanzar la justificación ni para conservarla después de adquirida. "Certissima fide est tenendum, fidem solam absque operibus aliis, neque satis esse ad iustificationem adquirendum, neque ad tuendum adquisitam." Es ello tan claro, que si no fuera por los herejes le parecería a Vega superfluo el probarlo. Lo demuestra, pues, según el Evangelio, por seis capítulos, exponiendo que, fuera de la fe, se necesitan para la salvación el bautismo, la eucaristía, la penitencia, la guarda de todos los mandamientos, y en general, según se desprende de la descripción del Juicio final, las buenas obras. Y como los herejes se apoyaban en las enseñanzas de San Pedro, y sobre todo de San Pablo, apela también al testimonio de aquellos Santos Apóstoles, así como al de Santiago, para proponer la verdarera doctrina.

Añade en seguida otra conclusión curiosa. La misma luz

(92) P. 658 ss.

natural demuestra que la fe sola no basta para la salvación. "Certum est, et seclusa fide etiam ex lumine naturali notum, fidem solam non sufficere ad salutem." Y piensa por tanto que los herejes, al enseñar que basta la fe sola, no sólo yerran contra la fe, sino tambin contra la luz natural. Aduce como prueba el que, según esta luz, la idolatría, la blasfemia, etcétera, son malas y, como tales, susceptibles de castigo en toda sociedad bien establecida, de suerte que los que cometen tales pecados deben ser contados entre los malos y no ser admitidos a la compañía de los buenos. Y esto lo entendieron y escribieron filósofos como Platón, Aristóteles, Cicerón, etc. De donde saca Vega la conclusión: "Ergo lumine naturali etiam constat, Deum non eos esse admissurum in supernam caelorum civitatem, ubi nihil erit coinquinatum, neque initurum cum eis societatem ullam, aut gratos eos habiturum quantamcumque fidem habeant, si non eis ista tanta crimina displiceant".

Consta además que Dios no se contenta con la sola fe para perdonar todos esos crímenes. Pues de ninguna manera ha abrogado en los que tienen fe los preceptos de la ley natural; y estarían automáticamente abrogados si su transgresión no rompiera ni impidiera la amistad divina.

En seguida Vega, con alarde de agudeza, de erudición, de dominio escriturístico y de buen sentido exegético, se aplica concienzudamente a recoger los argumentos "quae pro eis (haereticis) sunt fortissima", y a resolverlos, consagrando a esta tarea más de veinte páginas de la edición de Alcalá. No nos detenemos a comentar este magnífico modelo de controversia.

Y pasa ya a examinar la tercera cuestión: *an fides primum teneat et praecipuum locum in iustificatione hominis* (93). Se podría pensar acaso, según parecen sonar las palabras, que esta fórmula no es sino una simple enunciación de la verdad de que la fe es la raíz y fundamento de la justificación. Sin embargo, quiere ella significar una cuestión curiosa y aguda que los autores no suelen tratar, pero que Vega se complace en exponer detenidamente.

Puesto que la justificación se puede obtener, dice él, por diversas vías, las cuales son la penitencia, el amor de Dios sobre todas las cosas, el martirio, la oración, los sacramentos y

(93) P. 687 ss.

probablemente la fe, limitándose nuestro teólogo a la justificación por la penitencia, dice que muchas cosas pueden concurrir a la justificación. Así concurren a ella la fe, la esperanza, la penitencia, el amor a Dios y muchas veces la oración o religión con que humilde y confiadamente se implora la misericordia divina. Pues bien, cuando concurren todas estas cosas o muchas de ellas se puede dudar a cuál de ellas hay que atribuir preferentemente la justificación; es decir, cuál de ellas se lleva sobre todo la estima y aceptación de Dios para conceder la justificación. "Quando vel ista omnia vel plura ex his concurrunt ad iustificationem peccatoris, est dubium cui potius istorum tribuenda est nostra institia, hoc est, quod potissimum ex istis Deus acceptat, ut nos instificet. Quod apud eum est maiori in pretio? Quod maioris momenti? Denique, cuius gratia et virtute et, si liceret dicere, merito praecipue iustificamur."

Descubre entre los doctores dos opiniones sobre esta cuestión. La primera, que es común entre los católicos y principalmente entre los escolásticos, atribuye el principal papel en la justificación a la penitencia. La segunda, menos común, la atribuye a la fe. No dice expresamente si entre los católicos hay partidarios de esta segunda opinión. En cambio, cree que Melanchthon la defiende, y piensa que todos los herejes que sostienen la suficiencia de la sola fe defenderían también lo mismo. Con todo, juzga que una y otra opinión se puede admitir sin peligro de herejía, y que por tanto se trata de una cuestión puramente problemática. Pero por parecer la primera "aliquanto probabilior", él la hace suya.

Ya se ve por todo lo dicho que esta cuestión no coincide con la señalada más arriba, de si la fe es raíz de la justificación. Precisamente, después de defender agudamente Vega la proposición: "probabilius est fidem non tenere potissimum locum in iustificatione peccatoris, sed potissimum locum tenet paenitentia, et eam supra fidem Deus acceptat, ut nos iustificet", se pone de asiento a resolver la seria dificultad que encuentra su tesis en el hecho de que la Escritura atribuye la justificación a la fe más frecuentemente que a otras virtudes, y dice, entre otras muchas cosas, que no se sigue de ahí que la fe supere en excelencia a todas las otras virtudes, ya que puede haber otras causas por las que se atribuya tan a menudo la justificación a la fe.

Y piensa que efectivamente los Apóstoles atribuyen la justificación a la fe por muchos motivos. Sin negar que haya quizá otras más congruas, a él le ocurren cinco razones de

ese proceder. Ante todo, el que la fe es causa y raíz de nuestra justificación. "Quia ipsa fides origo est et prima causa radixque et fons nostrae salutis." Por esto se ve que en la cuestión no se discute, sino que se presupone como previamente admitido que la fe es raíz y causa de nuestra justificación.

Y añade después Vega otras razones que presuponen de algún modo el valor trascendental y en cierta manera preeminente de la fe en la justificación. Así el que de la fe reciben su fuerza impetratoria todas nuestras buenas obras que concurren a la justificación, sin que ella la reciba de otra parte. También el que ninguna causa hay más poderosa que la fe para mover al pecador a poner los requisitos para la justificción; por ejemplo, si se le propone el infierno eterno o la gloria perpetua. Añádase que los Apóstoles atribuían en general la justificación a la fe, por ser ésta sobremanera necesaria a aquellos a quienes hablaban, y que además, por ser ya buenos en su mayor parte, no les quedaba para la justificación, o para perseverar en ella, sino rechazar su secta y abrazar la fe cristiana. Y, por fin, está el que la fe es la única disposición a la que podemos atribuir la justificación sin peligro por nuestra parte de soberbia y sin injuria o posposición de la gracia divina.

Por tanto, entre las cuestiones tratadas por Vega en su *Opusculum de iustificatione,* las de fondo doctrinal más nuevo parecen ser la investigación sobre el sentido de la fe justificante en la Escritura, la de la necesidad de las buenas obras para la justificación y la de la primacía de la penitencia sobre la fe en la justificación.

No proseguimos. Aunque estas cuestiones, que son las que parecen presentar mayor interés en el libro de Vega, no tuvieran ahora otro valor para la ciencia teológica, siempre quedará como un mérito del gran teólogo el haberse contado entre los primeros que se levantaron para delimitar y defender las fronteras de la doctrina católica ante las absorbentes ambiciones doctrinales del protestantismo; el haberse atrevido, y haber sabido hacerlo con acierto, a intentar resolver los graves problemas de la justificación, cuando los Concilios no habían señalado aún con precisión terminante los puntos de la doctrina católica. De otra parte, si Vega, por su *Opusculum,* se puede llamar con razón pretridentino, ya antes de la sesión sexta se le podía presentar como un teólogo especialista en la doctrina que el Concilio había de enseñar sobre la justificación. Y tuvo el inmenso mérito de dar la batalla al

protestantismo, donde éste la quería, en las fuentes escriturísticas, sobre todo paulinas. Paso a paso, pero siempre con valor, con método, con agudeza, logró desalojar a la herejía de sus posiciones de vanguardia. Siempre quedará en la historia de la Teología como una gloria de Vega el haber sido acaso el primer escritor de talla, que con el peso de una obra concienzuda batió a la herejía luterana en su doctrina predilecta de la justificación.

José Sagüés, S. I.

Facultad Teológica de Oña (Burgos).

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

EN EL IV CENTENARIO DE UN VOTO TRIDENTINO DEL JESUITA ALFONSO SALMERÓN SOBRE LA DOBLE JUSTICIA

El año pasado, Centenario cuarto de la apertura del Concilio de Trento, y también de nuestras mejores glorias—porque españoles fueron una buena parte de los más distinguidos teólogos conciliares—, muy acertada estuvo la Junta organizadora de la Quinta Semana Española de Teología al aconsejar a los participantes en ella con tema de libre elección la presentación de estudios que abarcasen lo hispano dentro de lo conciliar; muy acertada, en verdad, porque ello podría despertar, aun fuera de la Semana, el entusiasmo de nuestros estudiosos, en orden a prestar una contribución nada despreciable a la Historia Tridentina desde el punto de vista hispánico.

Deseando satisfacer a estos anhelos quise recoger en un discurso, para ofrecérselas a los señores semanistas, una serie de observaciones deducidas del voto que Salmerón emitió el día 16 de octubre en 1546 en la famosa controversia sobre la doble justicia; pero determinadas circunstancias impidieron la realización de ese propósito.

Hoy no va en estas páginas la disertación proyectada, pero sí su base, o sea un valioso documento que Ehses no insertó en su admirada edición de las Actas del año 1910, por serle en esa época desconocido.

Más tarde, en 1913, en la revista *Römische Quatralschrift*, páginas 129*-145*, presentó el incansable editor lo que no pudo tres años antes, a saber, el texto íntegro de la intervención salmeroniana ya aludida, encontrado por él en un Códice del siglo XVIII, el llamado *Cod. Trid.* 121.

No iba, con todo, a apoyarse el citado discurso en esta copia del dieciocho, aunque la busqué cuidadosamente. Por desgracia, la referida revista alemana es rarísima en España, y el volumen de 1913 me fué imposible de conseguir.

¿Cómo, entonces, dar con el texto de Salmerón? Afortunadamente, el R. P. Lennerz, S. I., en un trabajo relativamente reciente, titulado *Voten auf dem Konzil von Trient über die Rechtfertigung* (1), ha hecho una descripción pormenorizada de dos preciosos manuscritos de la Universidad Gregoriana de Roma, que contienen votos tridentinos. Varios de éstos, obra de los conciliares Ricardo Cenomano, Vicente de Leone, Francisco Visdomini y Nicolás Audet, han sido ya editados y estudiados en algunos artículos del que esto escribe (2). Pues bien; uno de los documentos encerrados en dichos manuscritos es el buscado voto de Salmerón, del que existen allí dos copias: una, en el Códice 614, f. 124r-142r, y otra, en el 678, f. 55r-70v.

Huelga ahora ponderar la excelente calidad de ambos Códices, porque de eso ya se ha dicho lo suficiente en los artículos mencionados. Baste, por el momento, afirmar que los textos de la Gregoriana convienen, salvo variantes de poca importancia, con los de los buenos manuscritos empleados por los editores de la *Societas Goerresiana,* cuando el parangón entre ellos es posible.

Esto se afirma porque en los Códices 614 y 678 existen votos o documentos tridentinos que han sido ya editados por esta Sociedad, y en ellos cabe emparejar los textos.

Más aún; se da el caso en que estos Códices llenan una gran laguna de varias páginas en las Actas de Ehses. Véase, por ejemplo, en éstas el voto del francés Gentian Hervet, extenso, pero considerablemente mutilado (3), que puede ser felizmente completado gracias a las aportaciones de los manuscritos 614 y 678, en sus folios 152r-160v y 111r-119v, respectivamente.

Todavía más; en lo referente al voto de Salmerón sobre la doble justicia, bien merece acentuarse que las dos copias de la Universidad tienen, al menos, en su favor sobre la de Ehses la ventaja del tiempo, pues fueron transcritas en el siglo XVI, época de ambos Códices.

Ya sabe, pues, el lector de dónde se ha tomado para el presente trabajo el texto salmeroniano, cuya reedición en una revista, y más si ésta es española, está muy puesta en razón por varias causas: primera, por la antigüedad de las copias enocntradas en la Gregoriana; segunda, por el mejor discernimiento de las variantes en las tres copias hasta ahora conocidas, y tercera, por la necesidad de entregar una buena joya conciliar e hispánica al mundo científico español, al que le es difícil tener a mano la revista en que lo editó Ehses.

---

(1) En "Gregorianum", t. XV, 1934, p. 577 ss.

(2) En "ESTUDIOS ECLESIASTICOS", t. XVI, 1942, p. 453 ss.; t. XVIII, 1944, p. 307 ss.; en "Revista Española de Teología", t. II, 1942, p. 649 ss.; en "Il Concilio di Trento", t. II, 1943, p. 272 ss.

(3) *CT* (= *Concilium Tridentinum.* Ed. Societas Goerresiana. Friburgi Brisgoviae, 1901 ss.) V, 568, 36 ss., nota 11.

Hechos estos prenotandos, conviene que el lector se dé cuenta del contenido del documento, para que más fácilmente asienta a las aserciones que compendiosamente se propondrán al fin sobre el origen y características del voto en cuestión.

Para ahorrar espacio designaré desde ahora en adelante al Códice 614 con la letra G, reservando para el 678 la letra U.

El texto de Salmerón dice como sigue:

DE IMPUTATIVA IUSTITIA [1]

[I]

[PROPOSITIO: ESTNE DUPLEX IUSTITIA FORMALIS: INHAERENS ET IMPUTATA?]

[f. 124r] Duo nobis [2] articuli de novo discutiendi et examinandi proponuntur. Primus est, an iustificatus, ante tribunal Christi iudicantis productus, ex una tantum iustitia operum ex charitate producentium [3] sit iudicandus, an vero ex duplici: nempe, ex nostra iam dicta et ex illa Christi iustitia, quae imputata [4] vocatur, supplente imperfectiones et defectus iustitiae nostrae [5].

[II]

[STATUS QUAESTIONIS ET RESPONSIO GENERALIS NEGATIVA]

Ad cuius quaestionis faciliorem et clariorem resolutionem, non quaerendo diverticula a re proposita aliena, statuendum primo

---

1. Título puesto a tinta al margen del U. f. 55r. Escrito a lápiz y con letra más reciente, dice en el mismo folio: "Salmerón, S. J." La transcripción del texto e indicación de folios se hace por el G, códice principal, del que el U depende, como copia suya que es. Con todo, en las notas se registran las variantes del U, para que se reconozca esta copia y porque eso puede traer en determinados casos alguna utilidad.

2. La palabra "nobis" alude a los teólogos menores, que a partir del día 15 de octubre de 1546 fueron invitados a dar sus dictámenes sobre los artículos de la justicia imputativa y certeza de la gracia *(CT.* V, 523, 11 ss.).

3. Mejor sería decir "productarum".

4. G dice "imputatus"; U, "imputatur".

5. Texto exacto del artículo puesto a discusión en Trento fué el siguiente: "Utrum iustificatus, qui operatus est opera bona ex gratia et auxilio divino, a meritis D. N. Iesu Christi profecto, ita ut retinuerit inhaerentem iustitiam, praesentans se cum illa ante tribunal Christi, censendus sit satisfecisse divinae iustitiae ad meritum et acquisitionem vitae aeternae; an vero cum hac inhaerente iustitia opus insuper habeat misericordia et iustitia Christi, hoc est merito passionis eius, quo suppleantur defectus suae iustitiae, quae iustitia communicetur ex divina dispensatione secundum mensuram fidei et caritatis" *(CT.* V, 523, 11 ss.).

est, unicam esse iustitiam nobis inhaerentem seu nos informantem, sive illa sit charitas seu gratia, qua una iustus est quicunque iustus est, teste *Augustino*, li. *De natura et gratia*, c. 63 [6], per quam unam ante Deum nobis peccata remittuntur, adoptamur in filios, habemus facultatem praestandi legem.

Haec autem talis ac tanta iustitia, quia non inest nobis a natura, cum iniusti et natura filii irae nascamur [7], neque comparari possit ullis nostris meritis aut operibus, cum *Paul*[*us*] [8] toties inculcet iustificari nos gratis per gratiam ipsius, purum Dei donum est, quod tamen Pater clementissimus non confert cuique sine aliqua iustitia, non nostra, sed Christi, nam in illo et propter illum eligimur, adoptamur, gratificamur, ut aperte docet *Apostolus, Eph.* 1 [4 ss.]

A Christo igitur omnis nostra iustitia proficiscitur et derivatur, qui, qua Deus, causa est effectrix nostrae iustitiae, quia [f. 124v] solus Deus creat et infundit in cordibus nostris hanc iustitiam inhaerentem; qua homo vero, causa est meritoria; sanguine enim suo et oboedientia usque ad mortem crucis promeruit ac comparavit nobis donum iustificationis, ut dicitur *Rom.* 5 [9, 19]. Est etiam Christus, qua homo, causa finalis nostrae iustitiae; ob id enim iustificamur, adoptamur et inserimur Christo, ut simus in laudem gloriae Filii sui [9], et ut clarificemus Christum corde [10], lingua, vita; et ob id datur Spiritus Sanctus credentibus, ut *omnis lingua confiteatur, quia Dominus Iesus in gloria est Dei Patris* [11], quem laudantes et glorificantes, in eo et per eum laudamus et glorificamus Deum. Est tamen Christus causa idealis seu exemplaris nostrae iustitiae, quia ad eius imaginem, similitudinem [12], ideam et exemplar sumus iustificandi. Ideo scriptum est [in] *1 Cor.*, 15 [49]: *Sicut portavimus imaginem terreni, ita portemus et imaginem caelestis;* et *Rom.*, 8 [29]: *Praedestinavit nos conformes fieri imagini Filii sui, ut sit ipse primogenitus inter multos fratres.* Sicut enim ille mortuus est et resurrexit, ita per hanc iustificationis gratiam peccatis moriendum nobis est et iustitiae vivendum [13]. Quam mortem et [14] vitam docet *Paulus, Rom.*, 6 [3], in mysterio baptismi repraesentari, dum ait: *Quicunque baptizati sumus in Christo, in mortem ipsius baptizati sumus. Consepulti enim sumus cum illo per baptismum* [f. 125r], *ut quomodo Christus surexit a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus;* in qua qui ambulat, in dies Christo fit similior, quia *Dilectus* ait, *1 Io*[*an*]. 3 [7]: *Filioli, nemo vos seducat; qui facit iustitiam iustus est, sicut et ille iustus est.* A Christo ergo, fonte omnis iustitiae, proficiscitur omne donum et lumen, omnis fides, omnis spes, omnis gratia, charitas et bona quaecunque opera, cui omnia nostra bona accepto sunt

---

6. *ML.* 44, 284.
7. *Eph.*, 2, 3.
8. *Rom.*, 3, 24 ss.
9. *Eph.*, 1, 5 s.
10. G repite la palabra "corde".
11. *Philip.*, 2, 11.
12. U omite el vocablo "similitudinem".
13. *1 Petr.*, 2, 24.
14. U omite la conjunción "et".

ferenda, taque ideo nos ipsos, quidquid sumus et possumus, illi debemus, quia scriptum est [15]: *Non estis vestri. Empti enim estis precio magno.*

Quaeritur ergo an ista iustitia nobis inhaerenti cum fructibus illis ornati, praesentari possimus ante tribunal Christi, ita ut divinae iustitiae satisfecisse ad meritum vitae aeternae [16], an opus sit adhuc Christi iustitia imputata, supplente defectus inhaerentis et divino quodam et excellenti modo nos informante [17]. Et quia illi, qui haec pro veritate et Christi gloria zelantes moverunt [18], non solum dicunt coram tribunali Christi iustitiam inhaerentem deficere et non posse nos iustos constituere nisi addatur Christi iustitia imputata, sed etiam quamdiu vivimus, asserunt, nos non fieri iustos nec esse ante Deum per solam inhaerentem, nisi imputata Christi suppleat quae inhaerens non potest, ideo latius disputandum est, et omnino reiicienda [f. 125v] haec positio quae asserit, per duas res nos iustificari: nempe, ex parte per inhaerentem et ex parte per imputatam, sive nunc dum peregrinamur sive postea deducti ante tribunal Christi.

[III]

[Argumenta pro sententia negativa]

Primo ergo argumentor [19] a novitate huius opinionis et inventoribus illius; nova enim vox est ista imputari Christi iustitia, et omnino scripturis sanctis ignota. Etsi enim legamus Deum non imputare peccata—*Ps.* 31 [2], *2 Cor.*, 5 [19]—et legamus fidem imputari ad iustititiam—*Gen.*, 15 [6], *Rom.* 4 [3], *Gal.*, 3 [6]—, non tamen legitur imputari Christi iustitiam. Ignota item est vox Doctoribus sanctis et antiquis, ignota Doctoribus scholasticis, qui nihil non videntur excogitasse et disputasse.

Et certe, quod res tam necessaria ad salutem ignota fuerit toti antiquitati et Patribus, et de novo his novis magistris revelata, suggelat [20]. Dei providentiam; positio ergo haec sua novitate se improbabilem reddit, maxime quia monet *Paulus, 1 Thim*, 6 [20]: *O Thimotee, depositum custodi, et prophanas vocum novitates devita.*

Novi etiam sunt auctores huius sententiae, ut *Colonienses* in

---

15. 1 *Cor.*, 6, 19 s.
16. Parece faltar alguna palabra, verbigracia, "potuerimus".
17. U dice "informatum".
18. Se refiere a los católicos, como Gropper, Pigge, Pflug, el Cardenal Contarini, Seripando y alguno más, que bien intencionados defendieron la doctrina de la "doble justicia" y fueron ocasión de que se tratara ese punto dogmático en el Concilio.
19. U dice "argumento".
20. Del verbo "suggillo", en el sentido de "afrentar, insultar, etcétera".

Antididagmate [21], ubi duae [22] formales et essentiales iustitiae nostrae asseruntur: et prima imputata Christi et perfecta, cui soli innitendum est, altera inhaerens et imperfecta. Forte isti secuti sunt *Pighium*, qui in 2.ª *Controversia de iustificatione* [23] duas ponit dispositiones [f. 126r] ad iustitiam: unam remotam per fidem, alteram propinquam et efficacem per charitatem, quam sequitur iustitia Christi imputata, qua propria [24], inquit, iustificamur. Additur etiam *Contarenus*, qui in illa sua, quae ubique circunfertur *Epistola* [25], postquam de inhaerentis [26] iustitiae imperfectione sermonem fecit, subdit de imputata iustitia: *Hac ergo sola Christi iustitia imputata et stabili nobis innitendum est, et ob eam solam credere iustificari, iustos haberi et dici iustos.* Sed isti, quamvis pii et catholici, non tamen praeferri debent toti antiquitati, neque dare legem Concilio universali.

Primus tamen huius opinionis assertor et inventor fuit *Mar* [*tinus*] *Lutherus*, qui in secundum caput *Epistolae ad Gal.* ita

---

21. El "Antididagma" fué redactado por comisión del Capítulo catedralicio de Colonia contra los intentos de Reforma llevados a cabo por Melanchthon y Bucero. Su autor principal, si no único, fué Juan Gropper. Salió en dicha ciudad el año 1544. La doctrina de Gropper sobre la doble justicia ha sido muy bien expuesta por HEFNER, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes*. Paderborn, 1909, p. 175 ss. En la p. 180 copia el siguiente pasaje del *Antididagma*, muy apto par ilustrar el texto de Salmerón: "Iustificamur a Deo iustitia duplici tanquam per causas formales et essentiales. Quarum una et prior est consumata Christi iustitia, non quidem quomodo extra nos in ipso est, sed sicut et quando eadem nobis (dum tamen fide apprehenditur) ad iustitiam imputatur. Haec ipsa ita nobis imputata iustitia Christi praecipua est et summa iustificationis nostri causa, cui principaliter inniti et fidere debemus. Aliter vero iustificamur formaliter per iustitiam inhaerentem, quae remissione peccatorum simul cum renovatione Spiritus sancti et diffusione charitatis in corda nostra secundum mensuram fidei uniuscuiusque nobis donatur, infunditur et fit propria. Cui tamen inhaerenti iustitiae (quod sit imperfecta) non innitimur principaliter". Léase también a VAN GULIK, *Iohannes Gropper*. Freiburg, 1906, p. 74 ss.; y a EHSES, *Iohannes Groppers Rechtfertigungslehre auf dem Konzil von Trient*, en "Romische Quartalschrift", t. XX, 1906, p. 175 ss.

22. G y U dicen "duas".

23. Véase HEFNER, *Op. cit.*, p. 169 ss., donde estudia la doctrina de Pigge sobre la doble justicia. El título de la obra de este último es: *Controversiarum praecipuarum in Comitiis Ratisponensibus tractatarum et quibus nunc potissimum exagitatur Christi fides et religio diligens et luculenta explicatio... Coloniae*, 1542. La segunda Controversia sobre la justificación es la que nos interesa.

24. Mejor es decir "proprie".

25. Léase la *Epistola* en *CT.*, XII, 314, 21 ss., y nuestra cita en la p. 319, lín. 37 s. La doctrina de Contarini sobre la doble justicia estúdiese en HEFNER, *Op. cit.*, p. 189 ss.; y en HÜNERMANN, *Die Rechtfertigungslehre des Kard. G. Contarini*, en "Theologische Quartalschrift", t. CII, 1921, p. 1 ss.

26. U dice "inherente".

habet ad verbum [27]: *Fides apprehendit Christum, qui est forma quae fidem ornat et informat, ut color parietem; et sicut sophistae dicunt charitatem informare et imbuere fidem, ita nos dicimus Christum informare et imbuere fidem, vel forman esse fidei; ergo fide Christus apprehensus et in corde habitans, iustitia christiana est, propter quam nos Deus reputat iustos et donat vitam aeternam; ibi certe nullum est opus, nulla dilectio, sed longe alia iustitia et novus quidam mundus, extra et supra legem. Christus enim vel fides non est lex vel opus legis.* Haec ille omnium [f. 126v] tragoediarum nostrae tempestatis excitator.

Quamvis ergo non colligatur efficax argumentum ad probandum aliquid esse falsum ex eo quod aliquis haereticus illud dixerit, quia illi multa vera et evangelica suis inventis et scriptis admiscent, quae negari ab ullo catholico et orthodoxo non possunt, in rebus tamen spectantibus ad salutem nostram, cuiusmodi est iustificatio, quod haereticus aliquam veritatem novam invenerit tanto tempore Patribus ignotam, nulli sanae mentis potest fieri probabile aut verisimile. Quare magnum certe falsitatis argumentum est quod haec sententia de iustitia imputata a tali fonte et auctore prodierit [28], quem exploratissimum est in aliis quam pluribus patentissime aberrasse et spiritu erroris ductum fuisse [29].

Secundo argumentor a superfluitate. Frustra enim ponitur duplex iustitia, quando res potest fieri et decentius fit per unam solam, ut videmus in omnibus rebus naturalibus, quae contentae sunt una forma. Idem etiam in supernaturalibus et spiritualibus videmus. Una enim sapientia, nobis a Deo infusa, sumus sapientes, sine alterius sapientiae Christi imputatione. Ergo unica iustitia inhaerenti, a Deo infusa et Christi sanguine empta et in qua vivit iustitia [f. 127r] Christi, sufficienter sine alia iusti sumus. Praesertim quia hic effectus, qui est iustificari et iustum esse et dici, totus est a Christi iustitia meritorie, et totus ab inhaerente quasi forma, et nihil quo ad illum effectum faciat iustitia Christi quod non faciat per inhaerentem.

Tertio argumentor a Scripturis, quae, cum de his duabus iustitiis locuntur, non ita loquuntur ut per ambas iustificemur et dicamur iusti ad sensum novum, ita ut in parte iustificemur per inhaerentem et in parte per imputatam, *sed ita istae iustitiae se habent, ut illa Christi iustitia sit causa inhaerentis, et quidquid facit in nobis non nisi per medium inhaerentis facit* [30]. Quando enim vult nos augere in iustitia, auget inhaerentem; quando per-

27. Un complemento aclarativo de esta doctrina luterana lo encontrará el lector en DENIFLE, O. P., *Luther un Lutherthum*, t. I. Mainz, 1904, p. 624, nota 3, en otro comentario del Reformador a la Epístola a los Gálatas.

28. G y U dicen "prodierint".

29. Este primer argumento de Salmerón pudo ser una respuesta a las siguientes palabras, pronunciadas por Seripando en su voto del 8 de octubre: "ne noceat haereticorum nomen invidiosum Catholicorum doctrinae [de duplici iustitia] et sanctitati; ne noceant Lutheri, Buceri, Calvini cum tota illa schismaticorum hominum cohorte Contarenis, Pighiis, Juliis [Pflug], Gropperis, quorum alii eminus scriptis monumentis, alii cominus etiam nunc cum hoste pugnant" *(CT.* V, 487, 31 ss.).

30. Las frases "sed ita istae iustitiae... inhaerentis facit" están subrayadas en G y U.

ficere, perficit inhaerentem. Ideo *Rom.*, 3 [24] ait *Apostolus*: *Iustificati gratis per gratiam ipsius.* Ecce iustitiam inhaerentem, quae, quia *a Christi meritis comparata*, et subdit de meritoria [31]: *per redemptionem quae est in Christo.* Et *Rom.*, 5 [17 s.]: *Si enim unius dedicto mors regnavit per unum, multo magis abundantiam gratiae, et donationis et iustitiae accipientes, in vita regnabunt per unum Iesum Christum. Igitur sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, ita et per unius hominis iustitiam in omnes homines in iustificationem vitae.* Vides ergo Christum seu iustitiam eius causam meritoriam, et quod per eum accipimus gratiam, donamtionem et iustitiam, quasi formam inhaerentem [f. 127v]. Est ergo *iustitia Christi ut causa, ut fons, ut sol; nostra vero inhaerens ut effectus, ut rivulus, ut radius* [32], in quo participo causam, fontem et solem. Ideo doceri potest ex c. 3.° [12 s.] ad *Gal.*, et ex 3.° c. [8 ss.] ad *Philip.*, et aliis quam plurimis locis Scripturarum, si attente et diligenter legantur et pe[ne]trentur [33].

Quarto argumentor ab absurdis, quae ex positione praedicta sequuntur. Quorum primum est, quia contra omnem rectam rationem et philosophiam est, rem esse aut denominari talem per causam meritoriam, seu per formam extrinsecam, quae rei non inhaereat. Hoc enim, ut platonicum inventum, confutat non semel *Aristoteles* [34] et omnes quotquot bene philosophantur. Secundum est, quia, si per merita Christi supplentur defectus inhaerentis in quovis iusto, cum sint infinita, quia a suposito infinito profecta, omnes iusti aequaliter iusti essent; imo aeque iusti ac ipse Christus, quia tandem cum illo iustitiam infinitam habentes, ac per hoc digni ex iustitia tanta corona et beatitudine quanta praemiatus est Christus; quivis ergo iustus deberet constitui super omnem principatum et potestatem [35], et in nomine eius flectendum omne genu [36], et cuivis diceret Pater [37]: *Sede a dextris meis;* quae omnia miram cum falsitate absurditatem continent. Tertium est, quia revera non essemus redempti, nec sanati, nec renovati; ut enim [38] [f. 128r] qui tollit omnem iustitiam inhaerentem et asserit solum per imputationem iustitiae Christi nos iustificari, tollit veram et realem iustificationem, quia imputatio tollit de veritate et existentia, ita qui statuit talem ac tam imperfectam esse inhaerentem, ut adhuc alia iustitia Christi imputata egeamus, revera ponit imperfectam redemptionem et sanationem; quod repugnat mediatori

---

31. La frase "quae, quia a Christi meritis comparata, et subdit de meritoria", gramaticalmente incorrecta, tiene en el fondo este sentido: "sed, quia a Christi meritis comparata, etiam subdit de meritoria". Posiblemente falta alguna palabra en nuestros Códices.

32. Las palabras "Iustitia Christi ut causa... ut radius" están subrayadas en G y U.

33. G parece decir "petrentur"; U dice "petuntur".

34. Véase, por ejemplo, *Metaphisicorum* (Ed. Acad. Reg. Borusica), t. II. Berolini, 1831, H. 6, p. 1.045, b. 5 ss.

35. *Eph.*, 1, 21.

36. *Philip.*, 2, 10.

37. *Heb.*, 1, 13.

38. U añade "inquit" después de "ut enim".

Christo perfectissimo, iustitiae oboedientiae suam [39] usque ad mortem perfectissimae legi eius, et adversatur eius verbis, quibus dixit [40]: *Si Filius vos liberavit, vere*, non imputative, *liberi eritis*. Et iterum [41]: *Totum hominem sanum feci in sabato*. Quartum absurdum est, quia gloria non daretur secundum mensuram iustitiae seu charitatis inhaerentis [42], ut omnes theologi concedunt, neque verum esset quod *reddet unicuique secundum opera sua* [43]; et rursus [44]: *unusquisque mercedem suam recipiet secundum suum laborem;* et rursus [45]: *qui parce seminat, parce et metet. Si enim secundum iustitiam imputatam sumus iudicandi seu praemiandi, cui plus imputaretur iustitia Christi, etiam si minus haberet de inhaerenti et de operibus bonis, gloriae coronan assequeretur* [46], *quam ille qui multum habuit de inhaerenti et fructibus suis et parum de imputata* [47].

Quinto argumentor a periculo. Haec enim sententia facit homines dormire et negligenter operari negocium salutis suae, et tandem, contemptis Dei donis sibi [f. 128v] infusis, solum vana quadam fiducia tendere in iustitiam Christi imputatam. Contra vero, si doceatur populus tantum nos hãbere de Christo, seu de eius iustitia, quantum de inhaerenti gratia seu charitate per opera fructificante, magis aestimabit hoc donum tam magnificum, diligentius illud colet et custodiet, vehementius dolebit ubi amiserit, amissum maiori conatu laborabit recuperandum [48]; ideo *Dilectus* docet nos magnifice sentire de hoc tanto dono, dum ait [49]: *Videte qualem charitatem dedit nobis Deus, ut filii Dei nominemur et simus*. Et *Paulus* ad exercitium et usum huis tanti doni exortatur Corint[hiis] [50]: *Adiuvantes exhortamur vos ne in vacuum gratiam Dei recipiatis*. Et [2] *ad Thim.* [1,6] scribit: *Propter quam causam admoneo te, ut resuscites gratiam Dei quae est in te per impositionem manum mearum;* quam gratiam mox [v. 7] vocat spiritum potentiae [51], dilectionis et sobrietatis.

Sexto argumentor a voce ipsa imputationis. Dei enim voluntas [52], imputans nobis iustitiam Christi, non ita imputat ut totam et secundum omnem totalem eius effectum et fructum imputet, quia non egemus infinita iustitia Christi secundum omnem eius

---

39. Quizá debiera decir "suae" en vez de "suam". Posiblemente falta alguna palabra en la enrevesada frase donde se encuentra este vocablo.
40. *Ioan.*, 8, 36.
41. *Ioan.*, 7, 23.
42. U dice "inhaerent".
43. *Mat.*, 16, 27.
44. 1 *Cor.*, 3, 8.
45. 2 *Cor.*, 9, 6.
46. Después de la palabra "assequeretur" falta algo, verbigracia, el vocablo "melius".
47. La cláusula "Si enim secundum iustitiam... parum de imputata" está subrayada en G y U.
48. U dice "recuperare".
49. 1 *Ioan.*, 3, 1.
50. 2 *Cor.*, 6, 1.
51. G y U dicen "potentis".
52. G dice "volutans".

fructum, immo nec capaces sumus. Ergo imputatur mihi secundum capacitatem, ut totus sol se mihi communicat, ego tamen pro capacitate [53] participo illum. Communicat etiam se mihi totus [f. 129r] fluvius qui interluit civitatem, sed ego non exhaurio totum, sed tantum pro mensura et capacitate mea. Capacitas ergo nostra ad recipienda Christi merita et iustitiam, secundum inhaerentem gratiam sumitur, de qua qui plus habet magis illi imputantur seu comunicantur Christi merita; qui vero minus, minus. Itaque est mira correspondentia et proportio inter has duas iustitias, ita ut tantum sit de imputatione quantum de inhaerenti; et contra, tantum de inhaerenti quantum de imputatione. Ideo *Io*[*an*]. primo [16] dicitur, quod *de plenitudine eius*, scilicet, iustitiae imputatae seu meritis Christi, *omnes accepimus, et gratiam pro gratia,* id est, pro mensura inhaerentis gratiae gratiam meritorum Christi. Et *Eph.*, 4 [7] docet *Apostolus*: *Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi;* id est, dantur dona infusa secundum quod placuit Deo mensurate [54] nobis imputare merita Christi; et de augmento in Christo subdit ex augmento donorum, maxime charitatis, consurgere, dicens [v. 15 s.]: *Veritatem autem facientes in charitate, crescamus in illo per omnia, qui est caput Christus; ex quo totum corpus compactum et connexum per omnem iuncturam administrationis, secundum operationem in mensuram uniuscuiusque membri, augmentum corporis facit in aedificationem sui per charitatem;* ex quo habes augmentum nostri in charitate consurgens, [f. 129v] et in quovis secundum mensuram uniuscuiusque membri. Ideo nos in scripturis sanctis non mensuramur secundum mensuram iustitiae imputatae, sed secundum mensuram inhaerentis. Ait enim *Apostolus* [55]: *Gratia Dei sum id quod sum;* et [56]: *si charitatem non habuero, nihil sum* [57]. Et *Dilectus* [58]: *Videte qualem charitatem dedit nobis Deus, ut filii Dei* etc. Frustra ergo ponitur iustitia imputata, quasi per seipsam suppleat in nobis quod non potest efficere inhaerens.

Septimo argumentor a comendatione gratiae Dei. Illa enim sententia venerabiliter est acceptanda quae magis commendat gratiam Dei et liberalitatem eius, et praeferenda ei que non tantum commendat. Sed ista quae ponit unam iustitiam inhaerentem hoc magis efficit quam altera quae ponit duas; rationabiliter ergo est illi anteponenda.

Probatur minor huius silogismi. Primo, quia maius beneficium et excellentius donum est ita ditari et sanari, ut plene [59] sit dives et integre sanus, quod fieri dicimus per inhaerentem solum, quam ita ditari ut ex parte sim dives et quod deest suppleatur per imputationem, quod dicit secunda opinio. Secundo [60], quia magis Deus glorificatur dando formas rebus, per quas tendant in actiones quibus assequantur fines suos, quia magis comunicat bonitatem [f. 130r] suam [61] et causalitatem dando illis ut facient,

53. G y U añaden un "ego" después de "pro capacitate".
54. G parece decir "mensurate"; U, "mensurare".
55. 1 *Cor.*, 15, 10.
56. 1 *Cor.*, 13, 2.
57. U añade "id quod sum" después del nihil sum".
58. *I. Ioan.*, 3, 1.
59. U dice "plane".
60. U omite la palabra "Secundo".
61. U omite la palabra "suam".

quam si ipse per seipsum, ut posset, omnia faceret; ergo magis laudatur Dei gratia, si asseramus vim habere plene iustificandi, quam si ipse Christus per se ipsum faceret, ut posset. Tertio, quia magis nos facit Deo subditos et magis agnoscere suam charitatem, dum tanto dono ditati cognoscimus egere continuo iustitia Christi ut assistat [62], ut conservet, ut sol radios, ut perficiat. Tanto enim aliqua creatura magis eget Deo et illius favore, quanto est perfectior, ut magis eget Deo Seraphin quam alius inferior angelus, et hic quam homo, et hic quam animal, et hoc quam planta, et haec quam saxum, quia plura habet quae amittat, nisi Deus custodiat. Ditati ergo hoc thesauro iustitiae inhaerentis, quem circumferimus in vasis fictilibus, ad quod depredandum mundus, caro, daemones insidiantur: quis nostrum custodiret nisi ille, de quo scriptum est [63]: *nisi Dominus aedificaverit civitatem* etc.? quis augeret aut perficeret, nisi Christus, ad quem dixerunt apostoli [64]: *Domine, adauge nobis fidem?* Ponentes autem imputationem non ita ditant iustificatum, nec ita faciunt pendere a Christi iustitia. Quarto, quia haeretici, sicut sub pallio laudandi fidem derogant bonis operibus, sub pallio magnificandi gratiam detrahunt lib[ero] arbitrio, sub [f. 130v] exaltandi Christum advotatum tollunt sanctorum advocationem, et ita derogant ipsi fidei gratiae et Christo Domino, ita sub pallio comendandi iustitiam Christi imputatam extenuant inhaerentem, quod nihil est aliud quam derogare ipsi iustitiae Christi, quae hanc nobis inhaerentem, per quam dignificamur et perficeremur, promeruit.

[IV]

[Solvuntur obiectiones]

Sed quoniam adversarii, pro sua tuenda opinione, aliquas rationes habent, breviter sunt recitandae et resolvendae.

Primo ergo obiiciunt, quod Christus dicitur nobis datus: *Esa.*, 9 [6], *Rom.*, 8 [32]; dicitur iustitia nostra: 1 *Cor.* 1 [30]. Ad quod respondeo verissimum esse Christum nobis datum, sed in donis suis, quia contulit nobis divitias suas, dignitates, perfectiones suas, institiam suam, merita sua, nomen suum; sed non in plenitudine, nisi in capacitate iustitiae inhaerentis. Dicitur a Paulo iustitia nostra, quomodo dicitur pax nostra; non formaliter, sed meritorie, quia fit utraque unum [65]. Ita etiam dicitur lux, veritas, vita, resurrectio, quia auctor, fons, origo et radix nostrae lucis, veritatis, vitae, resurrectionis. Ita etiam Paulus, ubi ait Christum esse nostram iustitiam, addit quod est sapientia nostra, sanctificatio et redemptio; at sapientia non est, nisi quia dat nobis os et sapientiam, ut Apostolis pollicitus est [66]. Sanctificatio etiam nostra est, onia sanctificavit populum sectatorem honorum operum [67]; redemptio nostra est, quia redemit nos [f. 131r] et tradidit semetipsum pro nobis [68]. Ad hunc modum dicitur iustitia

62. G y U dicen "assistet".
63. *Ps.*, 126, 1.
64. *Luc.*, 17, 5.
65. *Eph.*, 2, 14.
66. *Luc.*, 21, 15.
67. *Tit.*, 2, 14.
68. *Eph.*, 5, 2.

nostra, non solum quia sanguine suo iustitiam nostram promeruit et suis meritis conservat, sed etiam quia in nostra inhaerenti, ab illa iustitia Christi exemplata, vivent merita iustitiae Christi.

Secundo obiiciunt, quia christianis habentibus institiam inhaerentem dicitur a *Paulo* [69]: *induimini D. N. Iesum Christum;* et [70]: *induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est.* Ergo non satis est iustitia inhaerens, nisi eius defectus suppleantur per Christi iustitiam. Respondeo non aliter iustificatum induere Christum et induere arma lucis, quae virtudes sunt christianae et divinae, ut dicitur a *Paulo* 6 [11 ss.] ad *Eph.* Et quod hoc sit verum clarissime convincitur ex c. 3 [71] [9 s.] ad *Col.*, ubi postquam dixit *Apostolus*: *expoliantes vos veterem hominem cum actibus suis, et induentes novum, qui creatus est in agnitionem secundum imaginem eius qui creavit illum,* et mox declarans quid sit induere novum, subdit. [v. 12]: *induite vos, sicut sancti et electi Dei, viscera misericordiae, benignitatem, humilitatem, pacientiam.* Vides ergo idem esse induere Christum, seu novum hominem, quod [72] est in donis augeri seu in virtutibus proficere; sicut etiam exuere veterem hominem in eodem loco Pauli [v. 5] idem est quod [73] mortificare membra quae sunt super terram: forni[f. 131v]cationem, immundiciam, libidinem; ad hunc etiam modum nil aliud est Christum esse aut habitare in nobis, quam credere in illum, amare illum, sicut scriptum est [74]: *habitare Christum per fidem in cordibus vestris.* Est enim [75] cognitum in cognoscente, sicut amans in amato; propterea ait *Dilectus* [76]: *Deus charitas est, et qui manet in charitate* etc. Manemus autem in Deo per specialem amorem, quo illum ut Patrem diligimus, reveremur ac invocamus; manet ille in nobis per singularem dilectionem, qua nos, ut filios sibi charos, ad bona gloriae respicit et probat.

Tertio obiiciunt quod iustitia inhaerens est imperfecta et cum multis defectibus; ergo, ut isti defectus suppleantur, opus est iustitia Christi.

Respondeo imprimis: *falsum est quod sit imperfecta, cum sit opus Dei purum* [77], a Christo comparata margaritae et thesauro et vesti nuptiali, de qua *Petrus* [78]: *maxima et praeciosa nobis promissa donavit, ut per illa efficiamur consortes divinae naturae.* Quomodo ergo imperfecta, si maxima, si praeciosa, si efficit nos consorte divine naturae? Hanc vocat *Paul*[*lus*] [79] vinculum perfectionis; et *Dilectus* vocat perfectam; ait enim [80]: *si diligamus*

---

69. *Rom.*, 13, 14.
70. *Eph.*, 4, 24.
71. G y U dicen "c. 6",
72. U dice "qui".
73. U dice "qui".
74. *Eph.*, 3, 17.
75. Después de "enim" parece faltar el vocablo "sicut".
76. 1 *Ioan.*, 4, 16.
77. La frase "falsum est... opus Dei purum" está subrayada en G y U.
78. 2 *Petr.*, 1, 4.
79. *Col.*, 3, 14.
80. 1 *Ioan.*, 4, 12.

invicem, Deus in nobis manet et [f. 132r] *charitas eius in nobis perfecta est. Augustinus*[81] etiam in plerisque locis illam vocat perfectam secundum meritum viae. *D. Thomas*[82], in 1.ª 2.ae, et in 2.ª 2.ae, testatur quod gratia seu chariats, licet sit quoddam accidens, est tamen dignior et perfectior ipsa anima quae illam recipit.

Si vero intelligunt quod est imperfecta iustitia inhaerens comparatione illius iustitiae Christi, hoc si dicant, nil facit ad propositum, quia etiam illa Christi, qua homo, imperfecta est, si conferatur ad divinam, qua[83] Deus est; et quaevis iustitia viatoris seu beati, quantuncumque perfecti, imperfecta esset, si comparetur ad iustitiam alicuius alterius viatoris vel beati maiorem et excellentiorem; ymo in hoc sensu, ait *Salomon*[84]: *solus Deus iustificatur;* et Christus[85]: *nemo bonus, sisi solus Deus;* et *Iob* [25, 5]: *stellae non sunt mundae in conspectu eius;* et[86]: *vere scio quod non iustificabitur homo comparatus Deo;* et[87]: *si lotus fuero quasi aquis nivium et fulserint velut mundissimae manus meae, tamen sordidum intinges me.* Ymo, si iustitia inhaerens paresset aut aequalis illi iustitiae Christi, cuius est effectus, imperfecta esset, quia non debet effectus causam suam aequare, et ideo, ut sit perfecta, debet esse illa minor et inferior.

Si autem contendant inhaerentem iustitiam ob id esse imperfectam, quia non tollit defectus et imperfectiones venia[f. 132v]les, dico quod hoc argumentum in eos retorquetur, nam eadem ratione etiam iustitia Christi imputata esset imperfecta, quia non tollit venialia, nam qui se per illam iustos asserunt, opus habent non tam ex humilitate, quam ex veritate, dicere[88]: *dimitte nobis debita nostra.* Dico ergo quod veniales defectus, licet stent cum charitate et iustitia inhaerente, non tamen prodeunt ab illa, sed ex affectibus veteris hominis, quos interdum sequimur, neglecta charitate, cuius ductum et impulsum si sequeremur, non solum non peccaremus, sed neque peccare aut labi possemus. Ait enim Salvator[89]: *nom potest arbor bona malos fructus facere. Et Dilectus*[90]: *omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet; et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est.* Dico etiam quod contra huiusmodi defectus et culpas plurima habemus remedia, ut perfecte pro illis Deo satisfaciamus: et imprimis est ipse fervor charitatis, quae operit multitudinem peccatorum[91], adeo quod per actus eius applicamus

---

81. Consúltese el índice de sus obras en la palabra "Caritas", máxime en los apartados: "Caritas est donum Dei", "Caritas est magna et vera virtus", "Caritas radix omnium bonorum", "Caritas semper augeri potest" (*ML.* 36, 130 ss.). Léase en particular *De natura et gratia,* c. 10 (*ML.* 44, 290).

82. *Prima Secundae,* q. 62, a. 1, 2; *Secunda Secundae,* q. 23, a. 2, 3, 6; q. 24, a. 3, 8.

83. Tal vez quiera decir el autor "qua".

84. *Eccli.,* 18, 1.

85. *Marc.,* 10, 18.

86. *Iob.,* 9, 2.

87. *Iob.,* 9, 30.

88. *Mat.,* 6, 12.

89. *Mat.,* 7, 18.

90. 1 *Ioan.,* 3, 9.

91. 1 *Petr.,* 4, 8.

nobis merita Christi ad extinguenda [92] huiusmodi venialia, et ideo ait *Dilectus* [93]: *Si autem in luce ambulamus, sicut ipse est in luce, societatem habemus ad invicem, et sanguis Christi emundat nos ab omni peccato,* scilicet, veniali, non mortali, nam non ambulamus in luce nisi quando proficimus in charitate, in qua [f. 133r] Christus perfectus est, nec in illa ambulat [94], et per illam societatem habebimus ad invicem. Cum ergo ambulamus in operibus charitatis, sanguis Christi emundat nos ab his peccatis levibus et minutioribus. Et secundo contra haec peccata humilis confessio et oratio dominica, quae coram Deo pro venialibus satisfacit, teste *Augustino* [95], non in uno loco; de qua etiam *Io*[*annes*] ait [96]: *Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, nos ipsos seducimus,* etc. Est ergo sermo de venialibus, quia se confirmatum in gratia hoc sermone etiam includit, et ideo subdit [v. 9]: *Si confiteamur peccata nostra, fidelis est et iustus ut remittat nobis peccata nostra* [97]. Quando autem confitemur peccata nostra, nisi cum dicimus [98]: *dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*? Quando porro dimittit ut iustus et fidelis peccata nostra, nisi quando ut filiis orantibus condonat nobis peccata, quia pepigit nobiscum [99]: *si enim dimiseritis hominibus peccata illorum, dimittet et vobis peccata vestra*? Pluribus etiam aliis modis remittuntur nobis venialia, ut per sacramentum eucharistiae et extremae unctionis, ut docent theologi; quare non est ulla ratione concedendum imperfectam esse inhaerentem iustitiam [eo] quod defectus veniales non tollat, quia illi nec a charitate proficiscuntur, et per eius actus [100] omnino extinguntur.

Si denique imperfectam dicunt inharentem, quia actus qui ab ea prodeunt non sunt perfecti [f. 133v], quia fiunt remisse et negligenter neque cum tanta alacritate spiritus et promptitudine animi operantis, respondeo: etsi defectus plerumque inveniantur in operibus nostris, non propterea tamen imperfecta est talis iustitia ut compareat coram Dei tribunali, quia remissae operationes praemiabuntur etiam minori corona, ferventes vero et alacres maiorem mercedem obtinebunt, sicut scriptum est [101]; *unusquisque mercedem recipiet secundum suum laborem;* et [102]: *qui parce seminat, parce et metet.*

Quarto obiiciunt quia mores huius inhaerentis iustitiae sunt rusticani, viles, et menstruati, et filiis Dei indignis; et ideo recurrendum ad Christi iustitiam, per quam supleatur quod nostris operibus imperfectis deest. Sed facile hoc solvitur, dicendo quod

92. U dice "extinguendum".

93. 1 *Ioan.*, 1, 7.

94. La frase "nec in illa ambulat" se encuentra en G y U. ¿Quiere decir el autor que Cristo no anda en caridad porque ya es perfecto en ella? Tal vez; pero hubiera sido de desear mayor precisión en la elección de sus términos verbales.

95. *De fine et operibus*, c. 26 (*ML*, 40, 228); *Enchiridion* (*ML*. 40, 265). Véanse otros textos citados en el índice de *ML* 46, 478.

96. 1 *Ioan.*, 1, 8, G y U subrayan este texto.

97. U repite "fidelis est et iustus... peccata nostra".

98. *Mat.*, 6, 12.

99. G y U dicen al margen "*Mat.*, 6 [14]".

100. U dice "per eos autus"; G parece decir "per cius tus".

101. G y U dicen al margen "1 *Cor.*, 3 [8]".

102. G y U dicen al margen "2 *Cor.*, 9 [6]".

iustitia humana, quae prodit ex propriis viribus et natura nostra corrupta, illa proculdubio rusticana est, vilis et omnino menstruata, ac per hoc filiis Dei indigna. Haec enim iustitia proficiscitur a filiis Adae vere rustici, cui dictum est [103]: *maledicta terra in opere tuo, spinas et tribulos germinabit tibi, et in sudore vultus tui vescēris pane tuo.* Iustitia vero inhaerens facit veros filios Dei et naturae divinae consortes [104], de quibus *Apostolus* ait [105]: *fratres, iam non estis hospites et advenae,* vel rustici, ut isti fingunt, *sed estis cives sanctorum et domestici Dei.* Opera non rus[f. 134r] ticana aut mentruata dicuntur in scripturis; sed quam magnificis titulis ornantur! Dicuntur enim bona, iusta, sancta, munda, pura, recta, perfecta, electa, lucida, plena, digna, praeciosa, placita Deo, opera Dei, ut facile ex scripturis diligens lector colligere poterit [106].

Quinto obiiciunt, quod per hanc iustitiam inhaerentem non audebimus apparere ante tribunal Christi, si practice sine speculationibus res tractetur; et quod formidandum est illa die iustis, maxime si ad opera sua, imperfectionibus et defectibus plena, oculos convertant; et ideo, dicunt, recurrendum esse ad iustitiam Christi imputatam et eius merita, quibus nostri defectus teganter, quam positionem muniunt nonnullis scripturis [1.ª]: *primae Petri* 4 [18]: *Et si iustus vix salvatur, impius et peccator ubi apparebunt?* 2.ª: *non iustificabitur in conspectu tuo omnis vivens* [107]. 3.ª: *Si iniquitates observaveris, Domine, quis sustinebit?* [108]. 4.ª [In]: *Prover* 20 [8 s.], iuxta editionem LXX, [109] sic habetur: *Cum sederit rex in solio maiestatis suae, quis gloriabitur se mundum habere cor?* 5.ª: *cum accepero tempus, ego iustitias iudicabo* [110]; ergo, quid sunt iustitiae nostrae, nisi iniustitiae vel iustituiae mentruatae. 6.ª producitur [ex] *Aug*[*ustino*], li. 9 [c. 9] *Confess.* [111]: *Veh hominum vitae quantuncumque laudabili si, remota* [f. 134v] *pietate, discutiatur. Bernar*[*dus*] etiam, qui ita habet [112]: *Pro minimo reconciliari possumus; pro minimo, inquam, non tamen sine poenitentia; attamen quia minimum sit ipsa nostra poenitentia. Pauperes sumus, parum dare possumus; attamen reconciliari possumus pro parvo illo, si volumus. Totum quod dare possum miserum corpus istud est; illud si dedero, satis est. Si quominus est, addo et corpus ipsius; nam illud de meo est, et meum est. Parvulus enim natus est mihi, et Filius datus est mihi* [113]. *De te, Domine, supplebo quod minus habeo in me. O dulcissima reconciliatio! O satisfactio suavissima! O vere reconci-*

103. *Gen.*, 3, 17 ss.

104. Consúltese en los tratados "de gratia" las tesis de los efectos formales de la gracia.

105. G y U dicen al margen "*Eph.*, 2 [19]".

106. Véase en los tratados "De gratia" la tesis relativa al mérito de las obras de los justos, meritorias *de condigno* de vida eterna.

107. *Ps.*, 142, 2.

108. *Ps.*, 129, 3. Este y los dos textos precedentes están subrayados en G.

109. U omite "iuxta editionem LXX".

110. *Ps.*, 74, 3.

111. *CV.*, 33, 223; *ML.*, 2, 778.

112. *In Epiphania Domini Sermo I* (*ML.* 183, 144). Este texto y el anterior están subrayados en G y U.

113. *Is.*, 9, 6.

liatio facilis, sed perutilis; satisfactio parva, sed non parvi pendenda! 7.ª: quia, instante morte, non solet homo confugere ad iustitiam inhaerentem, neque ad vtam iustam anteactam, vel ad opera bona, sed ad Christi passionem et misericordiam. Ergo imperfecta est nostra iustitia inhaerens ad constituendum nos iustos coram tribunali Christi.

Sed haec positio, licet in spem aliquam veritatis apparentiam habere videatur, in multis tamen deficere ostendo.

Primo quia, practice loquendo, sancti et filii Dei in die iudicii non trepidabunt aut formidabunt, cum scriptum sit [114]: *tunc stabunt iusti* [f. 135r] *in magna constantia adversus eos qui se angustiaverunt;* et [115]: *iustus sicut leo confidens absque terrore erit;* et [116]: *non conturbabit iustum quidquid ei acciderit;* et [117]: *qui ambulat simpliciter* ut iustus, cui dictum est a Christo [118]: *Estote simplices sicut columbae,* ambulat confidenter; et de viro iusto ait *Dauid* [119]: *In memoria aeterna erit iustus, ab auditione mala non timebit,* id est, a voce illa [120]: *ite, maledicti,* ut sancti exponunt. Qui autem omnes isti iusti, nisi illi, de quibus *Mat.*, 25 [34]: *Tunc dicet rex iustis: venite, benedicti?* Quomodo timebunt apostoli, de quibus dixit Salvator [121]: *in regeneratione, cum sederit Filius hominis in sede maiestatis suae, sedebitis et vos super duodecim sedes iudicantes duodecim tribus Israel?* Timebunt certe timore reverentiali et filiali et admirationis sancti in die iudicii; sed hic etiam erit in beatis, et aeternus, neque poenam ullam habet, de quo Dauid [122]: *timor Domini sanctus permanet in saeculum saeculi.*

Secundo fallit in eo quod dicit sanctos formidaturos, si respiciant ad opera sua in die iudicii, quia omnino convincitur [123] contrarium ab scripturis.

Et primo *Dilectus* [124]: *Et nunc, filioli, manete in eo, ut cum apparuerit, habeamus fiduciam, et non confundamur ab eo.* Ecce nasci fiduciam in sanctis, quia manserunt in Christo. Manent autem in eo, ut ipsemet [f. 135v] declaravit in eodem cap. [v. 6]: Qui ambulant sicut ipse Christus ambulavit; vel ut ipse in Evangelio suo c. 15 [10] exponit: Qui manent in dilectione et servant eius praecepta. Idem etiam ait [125]: *Deus charitas est; qui manet in charitate in Deo manet, et Deus in eo. In hoc perfecta est charitas Dei* [126] *nobiscum, ut fiduciam habeamus in die iudicii.* Et reddens rationem fiduciae, ait [v. 17 ss.]: *quia sicut ille est* purus, mundus, immaculatus et in charitate, *et nos sumus in hoc mun-*

---

114. G y U dicen al margen "*Sap.* 5 [1]".
115. G y U dicen al margen "proveer 5.º". En realidad la cita es de los *Prov.*, 28, 1.
116. *Proc.*, 12, 21.
117. G y U dicen al margen "*prov.* 10 [9]".
118. *Mat.*, 10, 16.
119. *Ps.*, 111, 7.
120. *Mat.*, 25, 41.
121. *Mat.*, 19, 28.
122. *Ps.*, 18, 10
123. G y U dicen "cum uincitur".
124. G y U dicen al margen "[1] *Ioa.* 2.º [16 s.]".
125. G y U dicen al margen "1 *Ioa.* 4 [16 s.]".
126. Después de "Dei", G y U añaden "in".

do [127]. *Timor non est in charitate, sed perfecta charitas foras mittit timorem, quoniam timor poenam habet; qui autem timet, non est perfectus in charitate.* Haec Dilectus. Cum ergo sancti in die adventus Domini perfecti sint in charitate, cum amplius non possit augeri, sequitur quod nulla ratione et consideratione operum habeant trepidare.

Secundo, princeps apostolorum *Petrus*, de die adventus Domini, ita ait [128]: *Cum igitur haec omnia dissolvenda sint, quales oportet vos esse in sanctis conversationibus et pietatibus, expectantes adventum Domini nostri Iesu Christi? Quapropter, carissimi, haec expectantes, satagite immaculati et irreprehensibiles ei inveniri in pace.* Non autem loquitur speculationes Petrus, sed praxim; neque ad imposibilia hortatur eos, quia tales poterunt [f. 136r] inveniri per Dei gratiam immaculati et irreprehensibiles, quos nec ipse Deus maximus [129] queat vel in minimo reprehendere, praestante hoc Christo Domino, de quo ait *Paulus, 1 Cor.*, 1 [4 ss.]: *gratias ago Deo meo pro vobis, quod in omnibus divites facti estis in illo, ita ut nihil vobis desit in nulla gratia, expectantibus diem Domini nostri Iesu Christi, qui et confirmabit vos usque in finem sine crimine in die Domini nostri Iesu Christi.* Quid, quaeso, clarius? Idem etiam *Phil*[*ip*] primo [3 ss.]: *Gratias ago Deo meo in memoria vestri, confidens hoc ipsum, quia qui coepit in vobis bonum opus, ipse perficiet usque in diem Christi.* Et post pauca [v. 9]: *Et hoc oro, ut charitas vestra magis ac magis abundet in omni scientia et in omni sensu, ut sitis sinceri et sine offensa in diem Christi Iesu; repleti fructu iustitiae per Iesum Christum in gloriam* [130] *et laudem Dei.*

Tertio *Paulus*, ad *Ti*[*t*] 2 [11 ss.] [131] ita ait: *apparuit gratia Dei Salvatoris nostri omnibus hominibus, erudiens vos, ut abnegantes impietatem et saecularia desideria, sobrie et pie et iuste viramos in hoc saeculo, expectantes beatam spem et adventum gloriae magni Dei et Salvatoris nostri Iesu Christi.* Ecce ergo quod pia, sobria et iusta vita facit: cum gaudio spectare [132] sine timore diem Domini, modo dum sumus in via; quanto magis finita via in die Domini. Ideo *Paulus* [f. 136v], de se practice loquens, in certissimae fiduciae verba prorupit, dum dixit [133]: *bonum certamen certavi, cursum consumavi, fidem servavi; in reliquo reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet* [134] *mihi Dominus in die illa iustus iudex; non solum autem mihi, sed et his qui diligunt adventum eius.* Quomodo ergo timere poterit Paulus ab operibus, qui hic in eis exultat, et ex quibus tantum fiduciae concepit?

Quarto Christus Dominus [apud] *Io*[*an*] 3 [20] ait: *Omnis qui male agit, odit lucem, et non venit ad lucem, ne arguantur opera eius: qui autem facit veritatem, venit ad lucem, ut manifestentur opera eius, quia in Deo sunt facta.* Ergo sancti, deducti ante lucem divini iudicii, non trepidant ab operibus, quae in Deo operati sunt. Secura enum mens, quasi iuge convivium et gloria

127. G y U dicen "mundi".
128. G y U dicen al margen "2.ª *Pet.* vit. [11 ss.]".
129. G dice "mo mus". U minus", donde nosotros ponemos "maximus".
130. U dice "gloria".
131. G y U dicen "ad Ti. 3".
132. U dice "expectari".
133. G y U dicen al margen "2 *Thim.* 4 [7]".
134. U dice "reddit".

nostra, hoc est, testimonium conscientiae nostrae et cogitationes, sicut accusabunt impios in iudicio, ita excusabund et defendent pios, ut dicitur *Rom.*, 2 [5 ss.]; non est ergo quod ab operibus suis quovis modo sancti timeant in iudicio, aut propter tenuitatem iustitiae inhaerentis.

Quinto, quia ritus baptismi ita habet: *accipe vestem candidam, immaculatam, quam perferas ante tribunal Christi.* Ergo cum inhaerenti iustitia potest quis sine timore praesentari in iudicio, et cum fructibus illius, quae sunt bona opera [f. 137r], quae consequuntur eos qui in Domino moriuntur, teste *Io*[*an*]. *evangelista* [135], et in quibus debet comendare animam suam Deo, teste *B. Petro* [136].

Tertio fallit haec positio in eo quod [137] putat, practice loquendo, quod in die iudicii eisdem oculis habeamus respicere opera nostra bona, quibus modo videmus. Nunc enim in praesenti peregrinatione non expedit multum repicere ad benefacta nostra. Primo, ne latenti vanae gloriae veneno inficiamur. Secundo, ut augeamur in virtute humilitatis, tantum a Christo celebratae; illa enim condit omnes virtutes et auget, ob quam nunc expedit magis ad imperfectiones [respicere], et cum fecerimus omnia quae praecepta sunt nobis, dicere ex corde [138]: *servi inutiles sumus.* Tertio, quia status praesens requirit esuriem et sitim iustorum, ut dixit Dominus [139]; et *Io*[*annes*] [140]: *qui iusttus est, iustificetur adhuc;* et *Salomon* [141]: *non verearis iustificari usque ad mortem.* Ideo, more viatorum, non tantum retrospiciendum nobis, ut videamus quantam partem viae fecimus, sed indefesso animo anhelare ad id quod superest perficiendum, quia grandis nobis restat via [142]. Hinc illa *Pauli* vox [143]: *quae retro sunt obliviscens, ad anteriora me converto;* et illa rursus sanctissimi Davidis [144]: *Et dixi*: *nunc coepi.* Hoc ergo tollit omnem negli[f. 137v]gentiam, torporem in operando, nam et Deus, quo magis editur, magis esuritur; quanto plus cognoscitur ac diligitur, [magis] desideratur, cognoscitur ac diligtur. Quarto, quia bona quae nunc habemus tenui cognitione percipimus et probabili, et si maiori fidei notitia apprehenderemus, tam [145] videmus nos illa posse perdere; quamobrem scriptum est *1 Cor.*, decimo [12]: *qui stat videat ne cadat.* Ob has causas non expedit nunc ad praeteritas iustitias nostras et bona et pia opera convertere [nos], et, si quando convertere-mus mentis oculos ad illa, ita nos gerere oportet, ac si illa sciendo nesciremus, vel videndo non videremus, ut dobet *Gregorius* [146]. Quia ergo in iudicio apparent [147] ante Christum, cessant omnes

135. *Apoc.*, 14, 13.
136. 1 *Petr.*, 4, 19.
137. U dice "qui".
138. *Luc.*, 17, 10.
139. *Mat.*, 5, 6.
140. *Apoc.*, 22, 11.
141. *Eccli.*, 18, 22.
142. 3 *Rey.*, 19, 7.
143. G y U dicen a l margen "*phil* [*ip*]. 3 [13]".
144. *Ps.*, 76, 11.
145. La palabra "tam" parece redundar.
146. Idea muy repetida por San Gregorio. Véase, por vía de ejemplo, *Moralia*, l. 19, c. 23 *(HL.* 76, 120); l. 22, c. *(ML.* 76, 220).
147. U dice "apparente".

istae causae cum ibi iam non sit locus insidianti vanae gloriae, non sit amplius augenda vel humilitas vel iustitia, nec ullus amittendi bona nostra pavor adsit, nec intuitu humano illa cernamus, sed divino, proculdubio nulla ratio est cur sancti timere habeant ab operibus bonis, quae [148] sine periculo cernere possunt, et divinis quibusdam oculis considerando eorum dignitatem, praetium et valorem, quae opera habent a Dei pacto et Christi sanguine, quo sunt ornata.

Quarto fallit haec positio, docendo inanem recursum in die [f. 138r] iudicii ad iustitiam Christi, quia tunc non est tempus amplius emendi oleum, ut dictum est virginibus insipientibus, *Mat.*, 25 [1 ss.], et operariis iniquitatis, qui, appellantes ad Christi misericordiam et iustitiam, non exaudiuntur, sed cum pudore reiiciuntur, de quibus Dominus [apud] *Mat.*, 7 [22 s.]: *multi dicunt mihi in die illa: Domine, Domine; nonne in nomine tuo prophetavimus, et in nomine tuo daemonia eiecimus, et in nomine tuo virtutes fecimus? Et tunc confitebor illis, quia nunquam novi vos; discedite a me omnes qui operamini iniquitatem.* Ergo periculosum est tunc recurrere ad iustitiam seu misericordiam Christi, quae hic dum vivimus inveniri potest, de qua *Paulus* testatur ad *Heb.*, 4 [16]: *adeamus ergo cum fiducia ad thronum gratiae eius, ut misericordiam consequamur, et gratiam inveniamus in auxilio oportuno.*

Hic etiam recursus ad iustitiam imputatam tollit purgationem [149]. Si enim purgantur omnes defectus venialium et poenae pro peccatis debitae, quorsum iam purgati et mundati egent recurrere ad Christi iustitiam?

Quinto fallit haec positio [150] propositarum in scripturarum ad contrarium sensum fulciendum intelligentiam.

Ad primam enim Petri dicimus, quod ibi non est sermo de iusto in die iudicii, quia iniustus esset Deus, *Heb.*, 6 [10], si obliviseretur [f. 138v] laboris ex charitate suscepti; sed est sermo de iusto, quamdiu vivit et peregrinatur, quia per tribulationes et labores salvatur, sicut scriptum est [151]: *omnes qui pie volunt vivere in Christo Iesu, persecutionem patientur.* Et quod hic sit sensus intentus, patet ex praecedentibus apud Petrum [152]: *nemo vestrum patiatur ut fur et homicida. Si autem ut Christianus, non erubescat, glorificet autem Deum in nomine isto. Quoniam tempus est ut incipiat iudicium a domo Dei. Si autem primum a nobis, quis finis eorum qui non credunt Dei evangelio?* Vides ergo, manifeste loqui Petrum de laboribus et correptionibus, quibus in praesenti vita filii Dei affliguntur, ut purgentur. Idem probatur ex loco *Prover.* c. 11 [31], quem citat Petrus; ita enim habet: *si iustus in terra recipit, quanto magis impius et peccator,* scilicet. recipiet? Nihil ergo facit hic locus ad probandum iustos formidaturos in die iudicii.

Ad secundum respondeo, quod simpliciter non est verum quod in conspectu Dei nemo sit iustus, cum [apud] *Luc.*, 1 [6], Za-

---

148. U dice "qui".

149. La frase "Hic etiam... tollit purgationem" está subrayada en G y U.

150. Después de la palabra "postio" parece faltar algo, verbigracia: "rerum", o algo semejante.

151. G y U dicen al margen "2 *Thim.* 3 [12]".

152. 1 *Petr.* 4, 15 ss.

charias et Elisabeth iusti ante Dominum dicuntur, et Abel, *Heb.*, 11 [4], testimonium habuit a Deo quod esset iustus. Ergo verus sensus loci psalmi interpretandus [153] est ex circumstantiis psalmi, cuius titulus est, iuxta LXX interpretes: *psalmus David, quando persequebatur eum* [f. 149r] *filius*. Ex quo habemus, quod poenitentialis sit hic psalmus, nam Absalon filius, ob peccatum adulterii et homicidii, persequebatur eum, Deo permittente; quare in hoc psalmo personam peccatoris induit Davit, et postquam praefatus est [154]: *Domine, exaudi oratinem meam, auribus percipe obsecrationem in veritate tua, exaudi me in tua iustitia*, subdit [v. 2]: *Et non intres in indicium cum servo tuo, quia non iustificabitur in conspectu tuo omnis vivens*, id est, ut exponit *Augustinus* [155], omnis vivens [156] in Adam et peccator, necdum cum Christo mortuus peccato; verum iustificatus, in quo vivit Christus, ut ait *Paulus, Gal.*, 2 [20]: *vivo ego, non iam ego; vivit vero in me Christus*, non formidat comparere ante tribunal Christi. *B.* etiam *Augustinus*, in li. 2 *De peccatorum meri[tis] et remiss[ione]* [157], cap. 10 [158], exponit neminem hic dum vivit iustificari plene ante Deum, propter levia et venialia peccata, quibus vita quantumlibet iusti vere infecta est. Verum alia est ratio, quando comparebimus ante tribunal Christi, iam purgati ab omni defectu, et non solum sine macula, verum sine ruga.

Ad tertium locum Davidis breviter dico, quod loquitur de peccatorum vita, ad quam si respiceret, omnes damnaremur; secus si conspiciamur coniuncti Christo et opera nostra considerentur in Christo et misericordia eius, quia ubi intravimus Christum redemptorem, iniquitatum [f. 139v] nostrarum non recordatur amplius [159]. Et ideo, ut hunc sensum eliceret, subdit [160]: *Quia apud Dominum misericordia et copiosa apud redemptio. Et ipse redimet Israel.*

Ad quartum [161] locum *Prover.* 20 [8 s.] respondet *Criso[stomus]* in quadam homil[ia] [162], quod nemo potest dicere: mundum est cor meum, et purus sum a peccato, ex me ipso aut viribus meis; secus ex gratia et benignitate Dei. Quia dixit *Io[an]*, 15 [3] [163]: *vos iam mundi estis propter sermonem meum;* et *Petrus*: *fide purificans* [164]: *Act.*, 15 [9]; et *Paulus, 1 Cor.*, 6 [11]: *Sed abluti, sed iustificati estis;* et ad *Heb.*, 12 [14] [165]: *Pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam*, id est, mundiciam, *sine qua nemo videbit Deum;* et *1 Thess.*, 3 [12]: *vos autem Dominus*

153. G y U dicen "venandus"
154. *Ps.*, 142, 1.
155. *Enarrationes in Psalmos (ML.* 37, 1848).
156. U omite las palabras "id est, ut exponit *Augustinus*, omnis vivens".
157. *ML.* 14, 158 ss.
158. G y U dicen en vez de "cap.", "sap".
159. *Heb.*, 10, 17.
160. *Ps.*, 129, 7 s.
161. U dice "Ad tertium".
162. *Opera Omnia* (Ed. B. MONTFAUCON, t. XIII, Parisiis, 1939, p. 43, Aquí podrá ver el lector algunas citas de Homilías de San Juan Crisóstomo, que comentan los versículos 8 y 9 del capítulo 20 del libro de los Proverbios, y son aptas para entender el pasaje de Salmerón.
163. U dice "*to* [*an*]. 13".
164. G y U dicen "fide purissimus".
165. G y U dicen "*Heb.*, 13".

multiplicet, et abundare faciat charitatem vestram in invicem et in omnes, quemadmodum et nos in vobis, ad confirmanda corda vestra sine querela in sanctitate, ad Deum et Patrem in adventu Iesu Christi cum omnibus sanctis eius. Ergo multi, ex gratia Dei et favore, dicere poterunt: mundum est cor meum, Domine, et purus sum a peccato.

Ad quintum vero locum dicendum, quod Christus iustus iudex non damnabit opera bona in iudicio, sed praemiabit illa in vita aeterna, ut dicitur [apud] *Mat.*, 25 [35]: *Quia esurivi et dedistis*, etc. Ideo audet *David* dicere [166]: *Iudica me, Domine, secundum iustitiam meam* [f. 140r], *et secundum innocentiam meam super me.* Et alibi [167]: *Et retribuet mihi Dominus secundum iustitiam meam.* Quando ergo ait [168]: *Et ego iustitias iudicabo*, intelligit apparentes et fictas quasdam iustitias humanas, ut ieiunia, elemosynas cum tubae cantu, orationes longas ex hypocrisi factas in angulis platearum, quas Dominus illo die ut impias damnabit, quia quod altum est apud homines, abominabile est apud Deum: *Luc.*, 6 [169].

Ad sextum argumentum, continens Augustini auctoritates, sigillatim respondendum est. Ad primam ergo Agustini sententiam dicendum cum glorioso martyre *Roffensi* [170], quod loquitur de tota vita iustificati, in qua multae sunt maculae, lapsus et defectus, quos si Deus in iudicando respiceret, iuste haberet quod damnaret. Verum, cum comparebunt iusti ante tribunal Christi, nihil ferunt secum peccatorum, quia vel hic satisfecerunt, vel in purgatorio persolverunt in hac parte quidquid divina iustitia exigebat. Aliter etiam et succinte respondere possumus, *quod loquitur de vita seu operibus iusti, remota pietate et misericordia Dei, quae si removeatur, tollitur a iusto gratia inhaerens, Christi passio et Dei benignissimum pactum de praemiandis bonis operibus. Et ita remanent opera secundum suam substantiam* [171] [f. 140v]. Et haec revera nihil sunt apud Deum, si a charitate et gratia, a qua proficiscuntur, nuda et spoliata considerentur, et ideo digna *vae*. Si vero opera iusti cum misericordia Dei, passione Christi et pacto suavissimo ornata, ut revera sunt, ponderentur, non est illis *vae*, sed *euge*, ut dicitur [apud] *Mat.*, 25 [21]: *Euge, serve bone et fidelis, quia in pauca fuisti*, etc. Et ideo, idem est dicere *vae* laudabili vitae hominum, si remota pietate iudicentur.

Quantum ad id quod ait *Paulus, Rom.* [8, 18]: *non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam, quae revelabitur in nobis*, scillicet, *ex se ipsis et substantia sua, si sine Dei misericordia et gratia, a qua proficiscuntur, considerentur, cum qua si coniunctae fuerint, non* [172] formidat Apostolus cum tanta

---

166. *Ps.*, 7, 9.
167. *Ps.*, 17, 21.
168. *Ps.*, 74, 3.
169. Creemos que mejor sería citar así: "*Mat.* 6, 1 s.".
170. Alude a SAN JUAN FISHER, Obispo de Rochester, en sus *Assertionis Lutheranae Confutatio*, Parisiis, 1545, Art. XXXII, XXXV, f. 273r, 294rv.
171. La cláusula "quod loquitur de vita... secundum suam substantiam" está subrayada en G y U.
172. G subraya las frases "ex se ipsis et substantia sua... coniunctae *fuerint, non*".

verborum emphasi praenuntiare *2.ª Cor.*, 4 [17]: *id quod in praesenti leve est et momentaneum tribulationis nostrae, supra modum in sublimitate aeternum gloriae pondus operatur.*

Ad Bernardum etiam similis responsio danda est, nam poenitentia nostra et corpus nostrum, si secundum se et suam substantiam et dignitatem Deo dederimus, nihil aut parum illi damus. Secus vero est, si mea poenitentia poenitentiae Christi, quam ille pro me egit, nitatur [f. 141r]; secus, si corpus meum suo corpori et sanguini et meritis eius coniungatur, ut revera in sanctis et iustis contingit, qui quicquid Deo offerunt, per Christum et eius merita offerunt, ac per hoc non parum, sed multum offerunt, et placet Deo poenitentia nostra et satisfactio et corpus. Unde *Paulus, Rom.*, 12 [1], romanos exhortans, ait: *Obsecro itaque vos, fratres, per misericordiam Dei, ut exibeatis corpora vestra hostiam sanctam, Deo placentem*, etc.

Ad septimum et ultimum de morientibus, distinguendum est, nam aliqui ex his qui moriuntur, toto vitae suae tempore vixerunt et nihil iustitiae operati sunt, ut latro in cruce; et isti non possunt respicere ad innocentiam vitae anteactae, nec ad iustitiam operum, quam non habent; perinde consultissimum est, ut morientes eiusmodi confugiant ad Christi iustitiam et illius misericordiam implorent ante obitum induat illos veste nuptiali et inustitia inhaerenti, sine qua non patet aditus ad nuptias agni. Alii vero ex his qui moriuntur sunt sancti et iusti, cum quibus vario modo se habet Dominus: quibusdam enim, quia non expedit filiis, non ostendit opera sua bona et vitae prioris innocentiam, sed eo tempore illis excellantur a Domino ut torreantur et perturbentur, et sic purgentur et perficiantur, dum territi ad Dominum recurrunt et eius misericordiam, sicut scriptum est [apud] *Iob.*, 41 [16] [173]: *Timebunt angeli et terreri purga*[f. 141v]*buntur.* Aliis, spiritu desperationis agitatis, clementer Deus sucurrit patefaciendo illis iustam et innocentem vitae rationem, quam egerunt; sic in spem et certam fiduciam eriguntur. Ideo *Paulus*, instante tempore suae resolutionis, ad vitam sincere et inculpate [174] actam convertit, dum *2; Thim.*, 4 [6] ait: *Bonum certamen certavi*, etc. Ezechias etiam [175], audita comminatione prophetae de instante morte, oravit ad Dominum, et in puritate prioris vitae confisus, dixit: *Domine, memento quomodo ambulaverim coram te in veritate et corde perfecto, et quod bonum est in oculis tuis fecerim*: 4 *Reg.*, 20 [3]. Et Hilarion, teste *Hieronimo* [176], instante morte, timorem ex se depulit ex consideratione vitae santae et inculpatae: *Quid times, anima mea, quid times? Quinquaginta annis servisti Christo, et adhuc times?* Et *B. Gregorius*, li. 21 *Moral.*, c. [177]: *Sicut ergo dum vivimus bona nostra a memoria repellere, ne extollant, debemus, ita, appropinquante exitu, plerumque ea iuste ad memoriam revocamus, ut videlicet fiduciam praebeant et desperatum timorem premant.* Quia tamen magnus con-

---

173. G y U dicen "*Iob.* 40".

174. Después de la palabra "inculpate", U añade "vitae".

175. En vez de "etiam" U dice "autem".

176. *Vita S. Hilarionis*, n. 44 *ML.* 23, 52). En este texto en vez de "Quinquaginta annis", como cita Salmerón, se dice "Septuaginta annis".

177. El pasaje citado por Salmerón se refiere al libro 22, c. 6 *(ML.* 76, 220).

flictus est nobis cum daemone, et ex nobis non possumus resistere latroni daemoni, volenti nos spoliare thesauro gratiae inhaerentis, iuste etiam iusti timere[178] interdum possunt et[179] confugere [f. 142r] ad Christi iustitiam, ut censervet nos. Non tamen verum est, omnes tales qui sistuntur ante iudicium particulare timere, ut de magnis sanctis constat: ut de Stephano, Andrea, Iacobo, Paulo et Laurentio, qui miro desiderio mortis flagrabant, et specialibus Christi visitationibus consolati sunt, et, dum cruciarentur et exhalarent animas, in mirae fiduciae verba prorumpebant. Quinimo, cum martyrium, secundum *omnes Doctores*[180], purget ab omni peccato, et antequam sistantur tribunali particularis iudicii martyrium compleverunt, plane constat eos non timere, *quia timor poenam habet*[181], quae iniuste infligeretur iam mundis et innocentibus et extra viam constitutis.

[V]

[Formula finalis iuxta morem conciliarem]

Et haec sunt quae mihi ad priorem propositam quaestionem occurrunt, quae omnia, qualicumque illa sint, iudicio Sacrosanctae Synodi et censurae cuiusvis meliora docentis, lubens ac promptus submitto.

Alphonsus de Salmeron
de Societate nominis Iesu.

* *

Prometí, antes de emprender la tarea de transcribir y anotar el largo escrito que llena las páginas precedentes, que diría ahora unas palabras—no muchas, por no cansar al lector—sobre su génesis y pricipales características.

Naturalmente, lo primero que debe probarse es que el tal escrito es ni más ni menos que el voto de Salmerón del 16 de octubre de 1546. Vaya, pues, por delante esta prueba.

Que el documento, dicho sea, del jesuíta es cosa manifiesta, pues las dos copias de los Códigos G y U terminan con la transcripción de su firma: *Alphonsus de Salmeron de Societate nominis Iesu*, que forma un todo con lo restante del texto (G f. 142r; U f. 70v). No erró, por lo tanto, la mano que a lápiz y con letra más reciente escribió al margen del primer folio de la copia del U: *Salmeron, S. J.* (f. 55r).

Esta razón, suficiente por sí misma, recibe nueva fuerza de la estructura interna del escrito, cuyo carácter, marcadamente bíblico al estilo de Salmerón, está por entero en con-

178. G dice "timore".

179. En vez de "et", puesto por nosotros, G y U dicen "haec".

180. Cf. Sasse, S. I., *Institutiones Theologicae de Sacramentis Ecclesiae*, t. I, Friburgi Brisgoviae, 1897, p. 234 ss.

181. 1 *Ioan*, 4, 18.

sonancia con la restante producción conciliar del jesuíta hispano.

Ruego al lector pase su vista por el incomparable voto que Salmerón pronunció el 23 de junio de 1546 en el debate sobre todo el proceso de la justificación (4), y pronto advertirá que las copias de los Códices G y U, por su fondo doctrinal plenamente coherente con el de aquél, son fruto de la misma inteligencia.

Fuera de lo dicho, existe otra razón *decisiva*, y es que parte del contenido de dichas copias ha sido aprovechada por el propio Salmerón en su Comentario a la Epístola a los Gálatas. Léase, por ejemplo, la Disputa VII, titulada: *In qua disseritur in Osiandrum, Theodorum Bezam, et alios Theologos Saxonicos, qui sententias Pauli de Fide iustificante referunt ad eum sensum, vt per Fidem apprehendamus iustitiam imputatam, hoc est Christum* (5). Aquí el jesuíta conciliar aprovecha sus estudios tridentinos, y en particular el de nuestras copias, de dos maneras: una por síntesis y otra por citas literales o casi literales de algunos de sus pasajes.

No es hora de fatigar a nadie estableciendo a dos columnas los textos paralelos de las copias y el Comentario, porque lo puede comprobar fácilmente por sí mismo cualquiera con una rápida lectura de estos escritos, ya que esos pasajes abundan. Por vía de espécimen, vea un ejemplo:

Copias de G y	*Comentario*
Quarto argumentor ab absurdis... Quorum primum est, quia contra omnem rectam rationem et philosophiam est, rem esse aut denominari talem per causam meritoriam, seu per formam extrinsecam, quae rei non inhaereat. Hoc enim, ut platonicum inventum, confutat non s e m e l *Aristoteles*... (f. 127v; 58r).	Deinde absurdum est, et contra omnem rectam rationem, et Philosophiam, rem esse, aut talem denominari per causam meritoriam, vel per formam extrinsecam, quae rei non inhaeret: quia hoc vt dogma Platonicum, n o n semel Aristoteles confutavit (6).

Dando un paso más, es también cosa patente que el documento de la Gregoriana es un voto sinodal, según se desprende de la fórmula en él empleada para darle remate, que no es otra sino una de las corrientes usadas por los miembros de la Universal Asamblea de la Iglesia al finalizar sus intervenciones conciliares. Dice así:

Et haec sunt quae mihi ad priorem propositam quaestionem occurrunt, quae omnia, qualiacumque illa sint, iudicio

(4) *CT.*, V, 265, 11 ss.

(5) *Salmeronis Toletani, Societatis Iesv Theologi. Disputationem in Epistolas Divi Pavli Tomvs Secvndus*, Matriti, 1602, p. 505 ss.

(6) *Op. cit.*, p. 509.

Sacrosanctae Synodi et censurae... lubens ac promptus submitto (G. 142r).

Todo suena aquí a actualidad conciliar y a cosa debatida en el seno del Aula tridentina. Pondérese cómo se refiere el autor a *cierta primera cuestión,* puesta a discusión en el Sínodo, a la que él ha dado una respuesta, que obediente somete a la censura del mismo Concilio.

El investigador, al llegar a este punto, se pregunta: ¿cuál es esa *primera* cuestión? Y al preguntarse eso, si desea obtener un resultado íntegramente exacto, debe fijarse más especialmente en lo de "primera" que en lo de "cuestión", pues basta leer el voto para saber que ésta es la de la doble justicia.

Al decir "primera", supone Salmerón que con ella se examinó por lo menos otra en el Concilio. ¿Cuál fué ella? Bien se ve que esta interrogante no es ociosa, porque su acertada solución lleva más fácilmente, con la ayuda de las Actas, a la determinación de la fecha precisa del voto.

Por fortuna, es el propio Salmerón quien nos abre el camino al comenzar su voto con estas palabras:

Duo nobis articuli de novo discutiendi et examinandi proponuntur. Primus est, an instificatus, ante tribunal Christi... ex una tantum iustitia... sit iudicandus, an vero ex duplici: nempe, ex nostra iam dicta et ex illa Christi, quae imputata vocatur (G f. 124r).

Luego fueron *dos* los puntos que se presentaron a los *teólogos menores—nobis,* dice Salmerón, perteneciente a este grupo de consultores—para que los *discutiesen y examinasen.*

Ahora bien; cualquiera que conozca medianamente las Actas caerá pronto en la cuenta de que esta referencia no puede aludir sino a los artículos de la justicia imputada—título equivalente en Trento al de la doble justicia (7)—y de la certeza de la gracia, puestos a examen de los teólogos menores el día 15 de octubre de 1546 (8), y estudiados por éstos en varias congregaciones hasta el 26 del mismo mes.

No encontrará el lector otra discusión particular y *de novo* sobre ninguna otra bina de artículos, que no sean estos citados; ninguna otra bina, cuyo primer artículo sea precisamente el de la justicia imputada. Los Padres ciertamente estudiaron ambos puntos en noviembre; pero no por separado, sino *juntamente* con todo el Decreto de la justfiicación (9). Unicamente sus teólogos consultores fueron los que en octubre les prepararon el terreno en largas juntas, cuyo objeto exclusivo fué el de los dos apasionantes temas.

---

(7) Véase la nota 5 del texto editado en el presente trabajo con la parte de texto correspondiente.

(8) *CT.* V, 523, 11 ss., 17 ss.

(9) *CT.* V, 642, 1 ss.

La conclusión, por lo tanto, se impone y es ésta: El documento de los Códices G y U pertenece al período que corre del 15 al 26 de octubre de 1546, y siendo de Salmerón, tiene que ser por fuerza del día 16, fecha en que el insigne teólogo emitió su voto, que Massarelli resumió en brevísimas líneas.

Enses, movido sin duda por motivos similares a los aquí apuntados, llegó a la misma conclusión; y Lennerz, que conoce el trabajo de aquél, la ha hecho suya con estas palabras: "Das ist das Votum von *Salmeron,* 16. Oktober 1546, das Ehses bei Ausgabe des fünften Bandes noch nicht vorlag, das er dann aber später Röm. C. S. 1913, 129*—145* nach einer Handschrift des 18. Jahrhunderts (Cod. Trident. 121) veröffentlicht hat" (10).

En corroboración de esta conclusión victoriosamente deducida, van en las líneas que siguen nuevas pruebas.

Sea la primera el paralelismo existente entre el enunciado del artículo de la justicia imputada del texto salmeroniano, tal cual está redactado al comienzo de su voto (G f. 124r), y el del mismo artículo tal cual fué elaborado por los Legados para las disputas de octubre. No hay por qué emparejarlos para darse cuenta de su semejanza, porque lo puede verificar cualquiera leyendo la nota 5, correspondiente al texto de Salmerón editado en estas páginas, y el trozo de texto a que se refiere. Allí se advierte inmediatamente la identidad de programa, por más que el teólogo jesuíta recortara un tanto la fórmula de los Cardenales presidentes, aunque sin hacerla perder su sentido sustancial. Ni tenía obligación de repetir a la letra el cuestionario de éstos, con tal de no adulterarlo en su contenido. Luego el voto, de que aquí se trata, es de octubre; y siendo de Salmerón, del 16.

El segundo argumento hace hincapié en la imposibilidad que tuvo Salmerón para extenderse hablando de la doble justicia—y menos con la amplitud que suponen las copias de G y U—en otras congregaciones que no fuesen las del 16 de octubre. Veámoslo por partes, recorriendo sumariamente cuantas intervenciones tuvo el jesuíta en las juntas que prepararon el Decreto de la justificación.

La primera y más conocida de estas actuaciones—como que ha quedado recogida íntegramente luengos años ha en las Actas—fué la antes mencionada del 23 de junio de 1546. Es una maravilla de precisión teológica, y al mismo tiempo, una respuesta al famoso programa de los seis artículos, que abarcaban todo el ancho panorama de la justificación. La conocemos de punta a cabo y es completamente diferente del voto que ahora nos ocupa.

Tres meses más tarde, el 28 de septiembre, tuvo que dar su dictamen sobre todo el decreto en una de las congregaciones reservadas a los teólogos menores los días 27, 28 y 29

(10) *Loc. cit.*, p. 585.

de dicho mes. *Nueve* de éstos hablaron en la junta en que hizo uso de la palabra Salmerón (11), y fácil es de ver que éste no pudo alargarse mucho en el *solo punto* de la justicia imputada, pues la congregación, aunque de tres horas y media de duración, no dió lugar para tanto, debido al número de conciliares que en ella tomaron parte activa y a la abundante cantidad de temas que se abordaron. Impreso está el esquema massarelliano del discurso del teólogo español, y nada en él hace sospechar que tomara éste tan a pechos la tesis de la doble justicia. Hay en él, ciertamente, varias observaciones sobre diversos capítulos y cánones del decreto conciliar; pero nada que justifique una intervención de envergadura sobre la justicia imputada (12). Este tema—ya se ha dicho líneas arriba—no fué propuesto por los legados como tema de particular examen juntamente con un segundo artículo—en concreto, el de la certeza de la gracia—hasta mediados del mes de octubre, y por eso nadie debe extrañarse de que hasta ese tiempo no se oyesen en el Concilio largas disertaciones acerca del mismo.

Así, pues, no queda otro recurso al investigador que acogerse a la tercera y última actuación de Salmerón: la del 16 de octubre.

Leyendo ésta en la síntesis brevísima del secretario del Sínodo se observa que en nada contradice a las copias de la Gregoriana. Más aún; todas las ideas de la síntesis se encuentran en las copias; lo cual constituye un nuevo y tercer motivo para sostener la tesis que se defiende en estas páginas.

La verdad de lo que acabo de afirmar podría ponerse en claro parangonando el texto de la síntesis con diversos pasajes de las copias; pero eso no es necesario, porque éstas repiten varias veces el contenido de aquélla, y basta una rapidísima mirada al texto editado en este trabajo para cerciorarse de ello.

Lo que sí parece oportuno transcribir ahora dicha síntesis, que dice así:

Alphonsus Salmeron Hispanus, Soc. Iesu. Quoad primum de iustitia imputativa etc., nos inhaerente iustitia formaliter iusti sumus; sed cum nobis datur, gratis a Deo datur per meritum Christi, qui huius iustitiae meritoria causa est. Quare haec iustitia nobis inhaerens non est proprie nostra, sed Dei, sed Christi. Quando igitur comparemus, cum iustitia etiam Christi comparemus. Non ergo alia imputativa agemus. Praeterea si nos iustitia imputativa iustificaremur, non essemus vere iusti, sed reputaremur. Quod falsum est (13).

---

(11) *CT.* V, 433, 4 ss.
(12) *CT.* V, 434, 10 ss., 437, 41 ss.
(13) *CT.* V, 546, 44 ss.

Alguno podría objetar: El esquema massarelliano es imperfectísimo, comparado con el texto de las copias que trata de resumir; luego éstas no son el voto del día 16.

Si así valiese argüir, habría que rechazar una gran multitud de votos originales, admitidos como tales por todos los especialistas en ciencia tridentina, pues también respecto a ellos fueron imperfectísimos los resúmenes del secretario, más incompletos todavía que el relativo a nuestras copias. Léanse esos compendios y sus votos correspondientes — los ejemplos abundan en las Actas de Ehses (14) —, y veráse pronto cuán gran verdad es lo de la imperfección de dichos extractos. Lo reconoce Ehses, quien disculpa al secretario por el cansancio y monotonía propia de su oficio y por la dificultad misma de percibir con justeza la gran cantidad de profundos conceptos que se dejaron oír rápidamente a lo largo de las muchas congregaciones tridentinas (15). Por eso es importantísima la búsqueda de votos originales, que suplan las deficiencias de las Actas—no falsas, pero sí incompletas en no pocos lugares—y contribuyan a que en época no lejana pueda escribirse con más conocimiento de causa la todavía en realidad inexistente Historia completa del Concilio Tridentino (16).

* * *

Registrada ya la paternidad salmeroniana de las copias de la Gregoriana y demostrada su característica de voto sinodal, no quiero terminar este trabajo sin señalar, siquiera sea en corto espacio, algunos rasgos de su mérito conciliar.

Salmerón fué el octavo que disertó en la controversia de octubre a propósito de los artículos de la justicia imputativa y la certeza de la gracia. Le precedieron los menores observantes Vicente Lunell, Ricardo Du Mans y Juan Du Conseil —excelentes teólogos los tres—; los conventuales Francisco Visdomini y Juan Bautista Vastini de Montecalvo, el carmelita Vicente de Leone y el dominico portugués Jerónimo de Oleastro. Entre los ocho consumieron el tiempo de dos largas reuniones, estando la segunda de ellas a cargo de Du Conseil, del dominico y del jesuíta.

De todos estos votos, gracias a la inmensa labor de Ehses, existen los originales, al menos en copia, excepción hecha del discurso del portugués, y ello permite al lector darse cuenta exacta del valor intrínseco de siete de ellos.

Estos ocho teólogos se manifestaron adversarios de la doble justicia y apuntalaron su tesis con buenos argumentos; pero, a juzgar por los datos hasta ahora conocidos, solamen-

(14) Véase, por ejemplo, el relato en extremo pobre de las congregaciones de los días 27 y 28 de junio de 1546 (*CT*. V, 278, 1 ss.).

(15) *CT*. V, 262, nota 1.

(16) Léase lo que a este propósito dice MERKLE, en *CT*, I, p. XIII ss.

te Salmerón hizo un discurso pleno y abundante, elaborado a base de un buen estado de la cuestión, de una numerosa serie de convincentes pruebas en pro de la única justicia, causa formal de la justificación, y de una satisfactoria resolución de muchas objeciones, tomadas de los dichos y escritos de los católicos partidarios de la doble justicia.

Al hablar así bien se advierte que no me refiero exclusivamente a lo cuantitativo o extenso del voto salmeroniano —que en eso vale casi por todo el conjunto de los votos que le antecedieron—, sino que trato de ponderar su elevado exponente cualitativo y notable maestría de exposición terminológica, argumentativa y defensiva, brillando en todo caso el perfecto conocimiento escriturístico del jesuíta español.

No es ahora tiempo de poner en claro a los ojos del lector todas las excelencias de esta gran pieza sinodal, porque eso requeriría numerosas páginas, y sea suficiente la observación anterior para entender algo muy importante, que realza grandemente el mérito conciliar de este escrito, a saber, el positivo influjo por él ejercido en el conocidísimo voto que el P. Laínez pronunció el día 26 de octubre, diez días después que Salmerón emitiera el suyo, en la última congregación de la controversia de los citados dos artículos, y que con razón fué siempre considerado como el golpe de gracia que recibió en Trento la doctrina de la doble justicia, tan acariciada por el genial y excepcionalmente benemérito teólogo Jerónimo Seripando.

Esto merece, al menos, una breve explicación.

Después de Salmerón siguieron dando sus opiniones en repetidas juntas los restantes teólogos menores: los observantes Lombardello, Vitriari, Salazar y Vega; los conventuales Bernardino de Costacciaro, Braschi, Tomasini, Sebastián de Castello, Magnani y Foligno; los dominicos Carranza, Gaspar de Reyes, Jorge de Santiago y Juan de Udine; los agustinos Aurelio de Roccacontrata, Feltrini y Esteban de Sestino; el carmelita Angel de Papis, el servita Mazzochi, Gentian Hervet, del clero secular francés, y los clérigos seglares hispanos Pedro Sarra, Andrés Navarra, Antonio Solís, Francisco de Herrera y Martín Ayala. En la junta de clausura del día 26 pronunciaron sus sentencias por orden Diego Laínez, el carmelita galo Nicolás Taborel y el observante español Luis Carvajal, que cerró la lista, porque nadie más quiso hablar después de él.

Dentro de este segundo grupo solamente encontramos cinco que defendiesen la tesis de Seripando: Solís, Feltrini, Mazzochi, el de Roccacontrata y el de Sestino.

Afortunadamente, también se conserva una buena parte de los originales de los votos posteriores al de Salmerón, y de su lectura, así como de otras fuentes históricas, se deduce que la disertación máxima en extensión y profundidad de toda la disputa de octubre fué la desarrollada por el jesuíta de Almazán. Eso está reconocido por cuantos conocen a fon-

do la historia del referido debate, al que va ligado estrechísimamente el nombre de Laínez. Su oración colmó las esperanzas de los más exigentes. Pocos días después de su actuación comenzarían los padres el estudio de la doble justicia en sus congregaciones generales; pero ya desde el principio de su examen se preveía el resultado. Había sido esta justicia imputada fuertemente impugnada por los teólogos consultores, y sobre todo por el cerrado conglomerado de argumentos de Laínez.

Todo esto es cierto; pero supone otra verdad, o sea el partido que Laínez—antepenúltimo orador del debate—supo sacar de lo que oyó de labios de sus compañeros desde el 15 al 26 de octubre.

Leyendo el discurso del futuro General de la Compañía de Jesús, podríamos ir entresacando tal o cual argumento que sugirió tal o cual teólogo; pero una cosa es cierta—y aquí es donde conviene fijarse, porque cede en gran honra de Salmerón—, y es que la estructuración del voto de Laínez es idéntica a la del de su hermano en Religión. Ambos votos presentan la misma división de partes—estado de la cuestión, argumentos positivos en contra de la doble justicia y resolución de dificultades—y ambos contienen las mismas ideas fundamentales y los mismos argumentos y objeciones, con la única diferencia de que Laínez acumuló algunas más pruebas en la parte positiva de su tesis y algunas más dificultades en la defensiva, dando a veces a aquéllas y a éstas orden distinto en la redacción de su escrito.

Esto quiere decir que Laínez tuvo muy presente el voto de Salmerón, al que perfeccionó cuanto pudo. Ahí están los dos discursos: el de Laínez, en las Actas editadas por Ehses (17); el de Salmerón, en el presente estudio. Los dos han sido editados por un procedimiento similar y llevan la suficiente distinción de párrafos a fin de facilitar la rápida lectura. Un simple vistazo a sus páginas bastará para darse cuenta de la existencia de un considerable núcleo común en ambas disertaciones.

En consecuencia, el mérito conciliar del voto salmeroniano estuvo en haber sabido ofrecer a los miembros del Concilio una síntesis suficientemente clara, abundante y perfecta del artículo tridentino puesto a examen de los teólogos durante el mes de octubre de 1545 y en haber servido de amplia base para la concepción del discurso más genial de cuantos se pronunciaron en Trento sobre la doble justicia.

Ahora sería el momento de ofrecer al lector un resumen ajustado del contenido del voto salmeroniano; pero séame permitido omitirlo, porque eso rebasa los límites concedidos a este modesto trabajo.

JESÚS OLAZARÁN, S. I.

Facultad Teológica de Oña (Burgos).

(17) *CT.* V, 612, 1 ss.—629, 24.

¿HABLÓ EL CONCILIO TRIDENTINO DE LOS DONES DEL ESPÍRITU SANTO?

Así lo leemos afirmado en un artículo reciente con las siguientes palabras: "Solamente dos Concilios han hablado de los dones del Espíritu Santo: el Romano (a. 382) y el Tridentino (sesión VI, 13 de enero de 1547)... El Concilio Tridentino, al definir la justificación, dice: "Hanc dispositionem iustificatio ipsa consequitur, quae non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et *donorum*, unde homo ex iniusto fit iustus et ex inimico amicus, ut sit *heres secundum spem vitae aeternae*". (Tit. II, 7.) No especifica más el Concilio. Es, sin embargo, evidente que no se refiere a aquellos dones divinos que no suponen necesariamente la gracia santificante, como las gracias *gratis datae*, sino que se refiere a los *siete dones* del Espíritu Santo, que emanan de la gracia santificante, de la gracia *gratum faciens*, como de su fuente natural, y que solamente existen en el alma, mientras está en gracia; no se puede comprender el *heres secundum spem vitae aeternae* de San Pablo sin los *siete* dones" (1). Y se añade en nota: "Suárez no opina así. He aquí sus palabras: Verumtamen non est verisimile, ibi loqui Concilium (Tridentinum) de specialibus donis Spiritus Sancti, cum de eorum actibus nullam mentionem in tota illa sessione fecisset. Loquitur ergo de donis generali significatione supra declarata, et statim videtur Concilium explicare illa dona esse fidem, spem et caritatem".

Lo interesante de la afirmación para la teología de los dones nos ha hecho fijarnos en ella. ¿Es verdad que en ese pasaje habla el Concilio de los dones del Espíritu Santo? Y ¿es eso evidente?

Desde luego no convence a primera vista la argumentación con que se pretende justificar la tesis. No basta excluir las gracias gratis datas, para concluir con certeza que el Conci-

(1) M. FERRERO, *Existencia de los dones y presencia de Dios en el alma justa (Rev. Esp. Teol.*, 5 [1945] 43 s.).

lio habla de los dones del Espíritu Santo. Dones, en efecto, pueden llamarse, y se llaman en Teología de un modo general todas aquellas realidades físicas que Dios infunde en el alma junto con la gracia santificante. ¿Por qué no entender así el texto del Tridentino? Es precisamente el modo como lo entiende Suárez. Había al menos que excluir esta posibilidad.

Por otro lado, resulta inverosímil la descripción de la justificación hecha por el Concilio, si para ponernos ante los ojos la renovación interior del justo, sólo alude a la gracia y a los siete dones del Espíritu Santo, omitiendo las virtudes infusas, realidades de primer orden en la nueva vida sobrenatural del justo.

Las Actas son muy parcas en referencias concretas sobre este punto. Sin embargo orientan sin duda en un sentido contrario a la afirmación que comentamos. La frase se presenta ya en el tercer esquema, ofrecido a la consideración de los Padres: "Haec autem impii iustificatio non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et *infusio donorum...*" (2), Se sabe que este esquema, originariamente de Seripando, había sido muy corregido y modificado antes de su presentación en el Concilio; pero la mención de los dones procede del mismo Seripando, que había escrito: "Impii autem iustificationis, quae simul in ablutione peccatorum, simul in sanctificatione et in *infusione donorum* consistit, causae sunt..." (3).

En ambos textos queda bien claro que la noción de justificación comprende un elemento negativo y otro positivo; este último desdoblado en dos, la santificación y la infusión de los dones, sin que se explique la relación íntima entre estas dos realidades. Esto lo había de explicar el esquema definitivo, estableciendo un vínculo de causalidad entre ambos: "sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis, per voluntariam susceptionem gratiae et donorum". Esto nos ilumina sobre el significado de los dones en el primitivo texto del esquema. Se trata simplemente de aquellas realidades físicas por las que se lleva a cabo la santificación interior del justo en la justificación. Entre esas realidades físicas la primera es, según el mismo Concilio, la gracia. Pero nótese que la gracia no se nombra en ese esquema, sino que es adición posterior, aunque meramente explicativa. Podemos, pues, concluir, que los dones de que habla el esquema son todas las realidades sobrenaturales físicas, que Dios comunica al alma al justificarla, incluída también la gracia.

Cuando en el texto definitivo leemos "la gracia y los dones", no salimos de la misma concepción, sino que se nos da ésta más explicada. Habría que entenderlo así: la gracia y los demás dones que Dios da al alma justa, por serlo, es decir, las virtudes infusas y los otros hábitos sobrenaturales, sí existen.

---

(2) *Concilium Tridentinum* (ed. Göerr.), 5, 636.
(3) *Concilium Tridentinum*, 5, 512.

La discusión a que dió lugar el actual capítulo 7.º del decreto de la justificación, no tocó el inciso sobre los dones. El General de los Servitas propuso que se añadiera explícitamente: "infusio donorum, fidei, spei et caritatis" (4). La propuesta no se tuvo en cuenta, no por falsa, sino por inútil. Pero la preocupación del Concilio estaba en otra parte: en la distinción entre la mención hecha de las virtudes en el proceso preparatorio de la justificación y la que se hacía de las mismas en la justificación. Proponíase el nombrar allí expresamente los actos y aquí los hábitos, sin que se recogiese tampoco esta mayor expresión por innecesaria. Los delegados para modificar el esquema tercero según las insinuaciones hechas por los Padres, dan así la razón de las modificaciones introducidas: "ut appareat differentia inter fidem, spem et caritatem, quae praecedunt iustificationem et inter eadem, quae *donantur* a Deo, *infundente gratiam* in iustificatione" (5). ¿No es ésta la mejor y más auténtica glosa a la frase "per susceptionem gratiae et donorum"?

No se trata naturalmente de las gracias carismáticas; pero tampoco se trata de los siete dones del Espíritu Santo expresa y exclusivamente. El sentido del texto definido es: la santificación y renovación interna del hombre se hace al recibir voluntariamente la gracia y con ella los demás hábitos sobrenaturales; en primer término, las virtudes infusas, de que habla después el Concilio (la fe y la esperanza al menos, si la caridad no se identifica con la gracia, cuestión de que deliberadamente prescindió el Concilio). Decimos en primer término, porque no parece que haya que excluir los dones del Espíritu Santo, si se sostiene su distinción real de las virtudes infusas (en el caso contrario la cosa es clara); no porque el Concilio pensase en ellos expresamente (lo que no nos consta), sino porque la frase es de carácter general y se refiere a todas las realidades infundidas con la gracia en el alma, sean las que sean. Pero su existencia no se puede concluir de ese texto, sino que deberá constarnos por otro camino (6).

En confirmación de este último pensamiento podemos copiar un texto de Domingo Soto, comentando las palabras del mismo capítulo 7.º: "unde in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur: fidem, spem et caritatem", palabras que pueden considerarse como paralelas al inciso en que se mencionan los *dones*. Dice así Soto: "Et quamvis de solis virtutibus in genere pronunciaverit Synodus, idem etiam

(4) *Concilium Tridentinum*, 5, 665.

(5) *Concilium Tridentinum*, 5, 686.

(6) Se propuso por dos Obispos añadir la mención expresa del Espíritu Santo en el inciso que comentamos. Pero como aditamento a la gracia, no a los dones; aunque tampoco hubiera probado nada el que se hubiera añadido a éstos, como se ve en el texto de Vega, citado después. Cf. *Concilium Tridentinum*, 5, 702.

sentiendum est de donis Spiritus Sancti, quae pronunciavit Propheta sub septennario numero..." (7).

Testigo de mayor excepción para entender la mente del Concilio en la sesión sexta es sin duda Andrés Vega. Véase cómo habla cuando explica la renovación del hombre interior que se opera por la justificación: "Distinguunt (Doctores Scholastici) inter communicationem Spiritus Sancti et communicationem donorum Ipsius. Et asserunt iustis non tantum conferri in sua iustificatione dona Spiritus Sancti, sed et ipsum Spiritum Sanctum" (8). Los dones del Espíritu Santo, de que se habla en esas palabras, no son precisa y exclusivamente los siete dones, sino todas las realidades físicas sobrenaturales, infundidas en la justificación, incluídas no sólo las virtudes, sino aun la gracia santificante. Por eso añade que la venida de la Santísima Trinidad es la que nos renueva interiormente: "per hunc illapsum praecipue renovamur, et ab eo crediderim provenire quaecumque iusti habent spiritalia *dona,* aut certe ad illum ordinari".

Pero Vega es aún más explícito. Trata de probar que la definición conciliar no dirime la cuestión disputada entre Escotistas y Tomistas sobre la distinción real entre la gracia y la caridad. Y como encuentra una dificultad en las palabras "per susceptionem gratiae et donorum", ya que entiende por ellas la gracia y las virtudes, fórmula en la que la caridad parecería distinguirse de la gracia, escribe: "cum autem... sanctificari et renovari interiorem hominem affirmarunt Patres per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, nomine donorum fidem et spem, quae pretiosa dona Dei sunt, intelligere possumus" (9). Para él, pues, no se puede dudar que los *dones,* de que habla el Concilio, son las virtudes infusas; sean las tres virtudes teologales, en la sentencia tomista, sean la fe y la esperanza solamente, en la escotista.

Más aún. Para que no parezca raro que el Concilio, hablando de las realidades recibidas en la justificación, no diga nada de los dones del Espíritu Santo, encuentra una razón de ese silencio precisamente en la identidad real de los dones con las virtudes; de donde nombradas éstas expresamente, no había por qué nombrar también aquéllos. No puede caber duda de que para Vega los dones, de que habla el Concilio, son las virtudes infusas en primer término, y después todas las otras formalidades sobrenaturales, físicamente identificadas con ellas.

Tiene, pues, Suárez razón al afirmar que en el pasaje citado del Concilio Tridentino se habla en general de los dones recibidos por el justo en la justificación al tiempo de recibir la gracia santificante, no expresamente de los que llaman los teólogos "dones del Espíritu Santo".

J. A. DE ALDAMA, S. I.

(7) D. SOTO, *De natura et gratia,* l. 2, cap. 18, p. 164.
(8) A. VEGA, *De iustificatione doctrina universa,* l. 4, cap. 8, p. 60.
(9) *De iustificatione,* l. 7, cap. 27, pág. 170 s.

UN PROYECTO TRIDENTINO SOBRE LAS INDULGENCIAS

La historia del escrito que inmediatamente se reproduce es breve, aunque no deja de tener su valor dogmático ni carece de interés para iluminar el decreto sobre las indulgencias promulgado en la sesión de clausura del Concilio de Trento (1).

Recuérdese que la doctrina de las indulgencias fué en última instancia la determinante inmediata de la tragedia espiritual de Lutero que desembocó en su protesta subversiva contra Roma, y con este presupuesto previo se dirigió al Concilio en su última etapa la mayoría de padres y teólogos, confiados en que la materia había de merecer un examen detenido, que fuera la respuesta oficial católica a las implicaciones dogmáticas del apóstata. Es significativo de estas ansias generales de los conciliares el que, por ejemplo, el P. Diego Laínez pidiera con urgencia y repetidamente desde Trento al Padre Diego de Ledesma las lecturas de clase que sobre el asunto en cuestión exponía el maestro en su cátedra de controversias en el colegio romano, con el fin, sin duda, de irse preparando para el momento en que se llevase a discusión aquel asunto (2).

Pero después de la sesión veinticuatro, celebrada el día de San Martín, 11 de noviembre de 1563, el ambiente de clausurar cuanto antes el Concilio se fué espesando de tal modo, que pronto llegó a tomar estado oficial, postura que se tradujo en el ritmo de vértigo que se imprimió a las congregacion, sin que los padres, fatigados ya de los trabajos sinodales y ante la perspectiva de otro invierno de nieve y frío tiroleses, y aquel se presentaba ya en octubre temible, pusieran mayores dificultades. También es cierto que el impulso acelerador venía de más lejos, nada menos que desde Roma, donde Pío IV, siempre vigilante y temeroso, observaba las complicaciones políti-

(1) El decreto sobre el purgatorio en *Concilii Tridentini Actorum*, IX, 1.077. S. Ehses (Edi. göerresiana).

(2) *Monumenta Lainii*, VII, 309, 326, 378, 505.

correligiosas que una indefinida prolongación del Concilio pudiera ocasionar a la cristiandad.

El Emperador Fernando y su sobrino Felipe II eran partidarios de más calma, aunque no el Cardenal Guisa, que esperaba para su país de Francia males sin cuento de una clausura todavía retrasada (3). El presidente legado, Morone, inspirador y colaborador decidido de la política de Pío IV, maniobró sagazmente, y sorteando con habilidad las dificultades y representaciones del embajador español, conde de Luna, fué encauzando las materias de tal modo que en el mes corto que corre entre San Martín y el 4 de diciembre, sustancialmente estaban ya listas para llevarlas a una definición sinodal.

El decreto sobre las indulgencias venía elaborándose en una comisión especial desde el mes de octubre, con intención de presentarle luego a examen en las Congregaciones. Durante el mes de noviembre nombróse otra nueva junta de cinco padres y cinco teólogos para ultimar la materia (4), comisión que trabajó hasta el 14 de aquel mismo mes, en que los legados, viendo lo complicado y extenso de la materia, determinaron sobreseerla para no alargar el Concilio.

El P. Laínez escribía al P. Ledesma, después de esta decisión de los presidentes: "Es verdad que se usa tanta prisa en acabar el Concilio, que no parece muy verosímil, aunque se trate algo de estos dogmas de indulgencias, que se vendrá mucho a lo particular, sino que se harán algunos anatemas contra los que niegan algunas de las verdades más claras, y aun de esto dudo si habrá tiempo de tratar. Como quiera que sea, la caridad de V. R. no perderá su mérito, así en lo que toca a los escritos enviados como en la memoria que tiene de encomendarnos a Dios N. S., y especialmente a quien tiene tanta necesidad, como yo" (5). El jesuíta no se equivocaba, y entre los padres fué común el disgusto, considerando el mal efecto que dentro de la Iglesia podría causar la omisión de un punto dogmático como aquél, arranque de la herejía luterana.

El obispo de Salamanca, D. Pedro de Mendoza, que si propende a algo es a conformismo interesado con la curia romana y con los presidentes del Concilio, sale ahora en su diario de su aparente discreta reserva y moderación y escribe, recogiendo este ambiente: "A otros muchos les parece cosa recia que se concluya el Concilio sin determinarse aquello que primero procuraron deshacer los herejes y fué el principio de toda esta desventura, que son las indulgencias, purgatorio y la intercesión de los santos y de las demás cosas que se habían comenzado a tratar en congregaciones y diputaciones particulares. Muchos hubo de parecer que se debían tratar las

(3) *Concilii Trid.*, IX, 1.015 y 1.07, nota 6.
(4) *Conc. Trid.*, IX, 1.069, nota 1.
(5) *Monum. Lain.*, VII, 505-506.

materias de dogmas que quedaban, y pidieron muy ahincadamente a Lorena que se detuviera siquiera ocho días para que hubiese lugar de hacerse, y no se pudo acabar con él" (6).

Una muestra malhumorada contra esta prisa por acabar el Concilio se encuentra también en la autobiografía de D. Martín Pérez de Ayala, hombre independiente y un tanto suelto de frase, mezclada con una infantil arrogancia, que hoy nos hace sonreír. Escribe así, refiriéndose a estas últimas jornadas del Concilio: "Esto, todo junto con lo pasado, dije con libertad cristiana y como convenía sub pena de infierno, y caí en grande odio de ellos (de los obispos italianos) y de sus secuaces, y al fin, porque hicieron una congregación privadamente y sabía yo que querían determinar cosas que estaban en disputa y de que se podía seguir grande perjuicio a la Iglesia y Concilios, no quise ir a la última sesión, aunque estaba mal, y porque había protestado. Lo que el protesto contenía era, entre otras cosas, que ellos mismos (los legados) viesen los decretos que habían pasado por el Concilio y no otros por ellos, y que las disputas las hiciesen de todas las naciones, o delante de ellas, porque aquel modo que ellos guardaban más daba a entender que era Concilio de italianos que no Concilio general, y que no determinasen cosa ardua, que llevaban muchas en aquella sesión, sin que se tratasen y disputasen, sino que protestaba de nulidad cuanto de derecho podía y lo repugnaba y contradecía; en todo esto me hallé muy solo, aunque sentía que Dios estaba conmigo, que me daba constancia y osadía para hacer lo que me parecía que convenía al servicio de Dios y de su Iglesia; porque todo lo había ya vencido el Cardenal Morón, y así al Cardenal de Lorena, como al Arzobispo de Granada, como otros siete u ocho que al principio estuvieron bien en las cosas del bien común, sólo quedaron conmigo el de Gerona, el de Vique y el de Guadix, aunque no del todo se osaron mostrar; ni por esto faltó mi osadía, sino que ellos, echando fama que el Papa se moría, lo envolvieron todo y acabaron el Concilio día 4 de diciembre de 1563 años" (7). Tal es la pintoresca narración del Obispo de Segovia.

Morone se dejó convencer, al menos externamente, de las observaciones de los padres y permitió, o dió esperanzas, de hacer algo sobre las indulgencias. Pero cuando en la última congregación privada, inmediatamente anterior a la general del Concilio, tenida el 2 de diciembre de 1563, comenzó a leer el Arzobispo de Braga el decreto preparado por la comisión, el presidente hizo observar que lo suspendiese, porque "esta materia no era para tratarse tan de prisa, por los muchos ar-

---

(6) *Conc. Trid. Diariorum*, II, 716, S. Merkle (Edic. görresiana).

(7) "Nueva Biblioteca de Autores Españoles", *Autobiografías y Memorias*, 234, Madrid, 1905.

tículos que contiene", y de común acuerdo con los padres y asistentes quedaron en que no se volviese sobre ella (8).

El Cardenal de Lorena, decidido por la rápida clausura, pero además partidario de que se definiese algo sobre las indulgencias, apuntó el peligro de que aquella preterición conciliar podría servir para que los herejes se confirmasen en su error, originando tal vez pronto su protesta la convocación de otro Concilio. Esto era lo más grave y temido para los planes del legado, el cual, si bien molesto y a más no poder, cedió y dejó funcionar a las comisiones de padres y teólogos. Estos, el mismo día 2 de diciembre, en una junta celebrada delante de los embajadores de los reyes, volvieron a insistir en que siquiera brevemente se dijese algo de las indulgencias (9). Por eso a toda prisa, el 3 por la noche, reuniéronse en el palacio de Morone "infinitos prelados", como escribe Nuccio (10), para redactar algo sobre el particular. Pudo llegarse ya muy tarde a una inteligencia, y la misma mañana del 4, antes de ir a la sesión de clausura, estuvieron dando forma, no sin gran trabajo, los mismos presidentes, Obispos y teólogos, al decreto tan precipitadamente compuesto, que se leyó no con mucho gusto de Morone y que comienza: "Cum potestas concedendi", etc.

Por estas circunstancias referidas quedaron frustrados los anhelos de tantos podres de formar un cuerpo de doctrina católica sobre las indulgencias. De lo que hubiera podido ser en sus líneas generales, es un ejemplo el escrito que trascribimos, en el que se recogen los puntos más esenciales y se pone remeido a los abusos que la práctica y predicación de las indulgencias había introducido en el pueblo cristiano.

Interés no pequeño encierra saber quiénes fueron los autores del anteproyecto. Sólo como conjetura y apoyado en unas líneas de Nuccio, de 29 de noviembre, me atrevería a señalar como posibles autores de estos apuntes al Arzobispo Guerrero, Pérez de Ayala—aunque de éste hace dudar algo lo que dice en su biografía—, Andrés Cuesta, Francisco Blanco y Fray Bartolomé de los Mártires. Vea el lector si tiene alguna probabilidad el juicio, pasando los ojos por estas líneas del corresponsal citado: "Ya escribí a V. Sía. que no se trataría más del Purgatorio, imaginibus et indulgentiis, por algunas dificultades surgidas y también por ser el tiempo breve. Pero después pareciendo a estos señores que sería escandaloso no decir una palabra, han creído que estaría bien hacer cualquier cosa, al menos un decreto que confirmase todo cuanto se trató en otros Concilios sobre las dichas materias, y los abusos corrientes hoy remitirlos a los Concilios provinciales. Por esto hoy, en casa de Lorena, se ha reunido una congre-

(8) *Conc. Trid. Actor.*, IX, 1.069, nota 2.ª
(9) *Conc. Trid. Actorum*, IX, 1.069; y *Conc. Trid. Diariorum*, III, 759.
(10) *Conc. Trid. Diariorum*, III, 762, 751.

gación de algunos prelados, que a la vez concluyeran lo que se debía hacer sobre el particular; o un decreto, como tengo dicho, o tratar de cada uno de estos puntos brevemente o no decir nada. Los diputados son Otranto, Berallo, Granada, Lanciano, Braga y Reggio; Módena, Segovia, el Legionense, el de Orense, el Atrevatense, el Ostunense y también el Quinquecclesiense" (11). Esta enumeración parece indicar que estos prelados habían formado parte de aquella primera comisión que venía trabajando desde octubre, y en la cual pudo muy bien redactarse el escrito que reproducimos. El episodio, ya sabido, de haber comenzado a leer el Arzobispo de Braga su proyecto, cortado por la intervención de Morone, parece deja sospechar la existencia de otros trabajos, que luego una nueva comisión, teniéndolos todos en cuenta, concordaba y resumía en forma de proyecto o de decreto.

Además, el acento práctico y de corrección de abusos que el guión reviste permite pensar en los hombres austeros recordados; y de que fueran españoles sus redactores parece también suficiente explicación el que el documento haya venido a parar a Simancas. Conocemos las vicisitudes de este escrito por un informe inédito aún del Arzobispo de Santiago, D. Gaspar Zúñiga y Avellaneda, redactado en 1567, con ocasión de cierta consulta de Felipe II sobre la Bula de la Cruzada. Había fuerte repugnancia a concederla por parte de San Pío V, estricto y fiel a lo preceptuado en Trento, quien, a pesar de su afecto por el Rey de España, negóse a otorgarla, hasta que el peligro de los turcos, que acabó en la victoria de Lepanto, logró decidir al Sumo Pontífice. Para que los teólogos consultados emitiesen su dictamen perfectamente impuestos sobre la mente del Concilio, se les remitieron cuantas observaciones parecieron convenientes; pero el Arzobispo, no satisfecho aún con la documentación proporcionada por el Consejo Real, acudió a este proyecto de decreto al mencionar la reforma que en este particular indulgenciario se quiso implantar por los padres. No sabemos cómo llegó a manos de D. Gaspar el escrito, pero que era del tiempo del tridentino nos lo asegura así el mismo prelado: "Lo segundo se dice que esta reformación (en lo de las indulgencias) parece que fué grandísimamente deseada por los padres del Concilio, y no solamente la tuvieron por importante, pero dicen hicieron sus apuntamientos en la diputación, como parece en un papel que va con éste, en los cuales se ve más claro que la luz que pretendieron reformar lo que pasa en la expedición de la Cruzada, y aunque fué de personas particulares, se dice que eran personas de muchas letras, religión y prudencia los que los hicieron" (11 bis).

De este modo ha llegado hasta nosotros el proyecto, y así se explica también cómo haya venido a parar al Archivo de

(11) *Conc. Trid. Diariorum*, III, 758, 761.

(11 bis) Simancas. *Patronato Real*. Cruzada, lgo. 20, fol. 101.

Simancas, entre la documentación de la Cruzada española. Del año de su composición parece que no puede dudarse ser el de 1563, y más concretamente, los meses de octubre a diciembre del mismo año. Con mayor urgencia persuaden el origen español determinados puntos del informe en que sin atenuaciones se descubren las corruptelas que sobre el particular se habían ido deslizando entre los predicadores y comisarios de bulas e indulgencias. Eran abusos generales, pero que también se sentían en España.

Los libros de piedad, los sermonarios y las obras de regocijo de la época contienen quejas amargas, y sólo como muestra quiero transcribir lo que desde Salamanca escribían a las autoridades de Zamora el año 1520 algunos religiosos: "Que se modere este desacato a la sangre de Cristo con tanta multitud de bulas y tanta falsedad como los echacuervos predican y la vejación que a los pueblos se hace, así en detenerlos en los lugares que no se vayan a sus labores como en compelerlos indirectamente que tomen las bulas modernas, suspendiéndoles las viejas, lo cual, aunque el Papa lo puede hacer, parece injusto, pues dieron sus dos reales" (12).

La tasa que se menciona en el apartado tercero era también combatida terriblemente por los Obispos, y su prohibición se llevó al decreto tridentino, del que se quitó sólo en atención al conde de Luna para que no se mirase como una censura a la Cruzada española, en la que se señalaba tasa. El Obispo de Guadix, Melchor de Vozmediano, protestó de la corrección, exigiendo que se mantuviese como estaba en el decreto formado aquella misma mañana en casa de Morone (13).

De las arbitrariedades que se cometían con los campesinos, a las que hace referencia el número 5.º del escrito, hay también constancia en otros documentos de la época, y por citar alguno significativo transcribiré varias líneas de cierta consulta del profesor dominico Mancio de Corpore Christi, dirigida a Felipe II: "No se puede dudar de la santidad de esta bula (la que pedía el Rey), con tal que se provea que los predicadores no hagan vejaciones violentando las gentes por medios exquisitos, descomulgándose si fueren a trabajar y si no se hallaren a su sermón. Esto es forzallos, honestamente tomando por torcedor la palabra de Dios, porque por no perder la labor del día toman la bula, pareciéndoles que del mal el menos". Y hablando de las composiciones también recordadas en la promemoria vuelve a escribir el dominico: "Item. hay algunas cláusulas en las bulas, señaladamente en la bula de la composición, que si no se quitan es grande escándalo,

---

(12) "Memorial Histórico Español", tomo XXXV, 273. Danvila: *Historia de las Comunidades*, I.

(13) *Conc. Trid. Actorum*, IX, 1.107, y *Diariorum*, III, 762.

y una infamia de nuestra religión. Y si Su Majestad gusta de ello yo enviaré señaladas las que yo entienda" (14).

Y reproduzco sin más observaciones el escrito de Simancas, que en su parte general doctrinaria y en su aspecto dispositivo y ordenador recuerda mucho el decreto definitivo proclamado en la sesión XXV.

Apuntamientos que se hicieron en la concesión de las indulgencias por algunos diputados en Trento (15)

DOCTRINA DE INDULGENTIIS

Cum sancta ecclesia divino spiritu docta, et potestatis sibi a Deo traditae conscia antiquissimo usu etiam generalium Conciliorum auctoritate comprobato receperit, indulgentias ex piis, iustis, et rationi consentaneis causis christifidelibus concedere, quarum vi temporalis poena quae condonata iam culpa Deo debetur etiam extra sacramentum poenitentiae per summam misericordiam remittitur, deceatque maxime coelestem hunc, ac plane divinum ecclesiae thesaurum summa cum sinceritate et integritate dispensari, abusus, qui in aliquibus locis non sine eiusdem ecclesiae, divinique honoris magna iactura inoluerunt, sancta Synodus praesenti decreto tollendos esse statuit, atque decernit. In primis autem in Domino hortatur Episcopos et omnes, quibus praedicandi munus incumbit, ut quaestores plerique cauponantes verbum Dei falso et temerarie iactitant, iis solum prodesse, qui ab omni peccato mortali liberi et immunes cum Deo in gratiam redierunt quod non nisi per sacramenta re vel voto suscepta fit.

2. Quoniam vero ex eadem sanctae Romanae ecclesiae antiqua consuetudine constat indulgentias non nisi piis et iustis de causis, atque maxima cum moderatione concedi solitas fuisse, illud quoque improbat, quod ob leves causas veluti ob pauculas quasdam praeces, amplissimae et multorum remisiones atque animarum a poenis purgatorii liberationes concedantur, facile enim evenire solet, ut facultas veniae ad liberius peccadum invitet et allectet, atque ita disciplinae ecclesiasticae vigor, et poenitentialis satisfatio nimia largitate nervetur.

3. Praeterea ut avaritia—quae radix omnium malorum esse solet—(16) ostium occludatur statuit sancta Synodus, ut cum indulgentiae propter elemosinas ad certum aliquem pium usum conceduntur veluti ad redemptionem captivorum, seu hospitale, seu locum aliquem pium construendum aut quodvis aliud pium opus

---

(14) "Ciencia Tomista", LI, 1935, págs. 98-100, Beltrán de Heredia, *El maestro Mancio de Corpus Christi.*

(15) Se encuentra el documento en el Archivo General de Simancas, *Patronato Real*, leg. 20, fol. 102. En la carpeta lleva este título copiado, y añade sólo, "sin año". Véase Julián Paz, "Archivo General de Simancas". Catálogo V, *Patronato Real. Madrid*, 1912. Doy la transcripción moderna.

(16) I. Tim., 6, 10.

cuiscunque illud sit generis, a nemine nec ab executoribus quidem statuatur certa aliqua pecuniae summa exolvenda, sed quilibet libere donet, quod pro sua pietate et devotione malit, cum tamen intelligere debeat, tanto apud Deum magis promereri quanto devotius, religiosius et liberalius piis, hisce operibus vacaverit. Quae hactenus aliter quacumque ex causa concessae, vel a quocunque taxatae sunt, hoc modo moderatae esse concedantur.

4. Illae quoque detestandae fraudes et imposturae prohibendae et coercendae sunt, prout praesenti decreto sancta Synodus prohibet, et graviter coerceri jubet, ut ne ex earum indulgentiarum concessione plures partes a commissariis et executoribus fiant sub eisdem vel diversis nominibus etiam cum revocatione vel suspensione aliarum partium, neve quod singulis personis ad vitam vel in longum tempus conceditur post breve tempus facile revocetur vel suspendatur; si tamen ex rationabili causa illas revocare, aut suspendere contigerit in earundem personarum vel locorum temporale commodum iterum nulla tenus concedantur, cum ex eo nihil aliud, quam novi proventus quaeri videantur, quod sordidae avaritiae, et querimoniarum et scandalorum occasio esse solet.

5. Maximus item execrandus abusus, atque christianae charitati imprimis contrarius est, quod propter indulgentias cogantur homines et pauperes agricolae et artifices a suis operibus diebus profestis cessare, et eas contiones quae ad indulgentiarum publicationem seu explicationem spectant, inviti audire, non tam prefatis causis, quam ut divinarum rerum praetextu cogantur indulgentias accipere aut etiam quod fraudibus, vel si etiam abutendo censuris ecclesiasticis compellantur nomina dare ad accipiendas indulgentias, et taxatam pecuniam solvendam, cum tamen hilarem datorem diligat Dominus, hisque tam iniquis extorsionibus et coelestes hi thesauri invidiosi fiant, et sanctissimum ecclesiae ministerium vituperetur (16 bis).

6. Locationibus quoque proventuum, qui indulgentiarum intuitu accipiuntur ac quibuscunque aliis contractibus quibusvis personis tam ecclesiasticis, quam laicis distriste sancta Synodus interdicit atque decernit ipso facto indulgentiae prorsus revocatae esse censeantur, et caeteris contrahentes, qui a nullo quam a

---

(16 bis) Esta observación del proyecto tiene su eco en una respuesta de D. Pedro Guerrero sobre la bula de la Cruzada escrita tres años después del Concilio para Felipe II, y que se conserva en Simancas. Es un indicio más de la presunción de haber sido el Arzobispo coautor del apunte: dice así el informe: "Temo y aun creo que un inconveniente muy principal no ha cesado ni cesa con todas las instrucciones y leyes que hasta aquí se han dado, y es que muchos toman las bulas harto contra su voluntad y con mucha pesadumbre y muy inducidos a ello por redimir la pérdida del tiempo de dos o tres días, en que perderían más que son los dos reales; y por redimir esta vejación las toman, y esto es cosa de gran peligro, porque ningún contrato ni juego hecho tan involuntariamente valdría ni transfiriría el dominio de lo que así se diese". Simancas, *Patronato Real*, leg. 20, fol. 98. El memorial del que se copian estas líneas tiene tanto parecido con el proyecto que copiamos, que persuade insistentemente ser Guerrero uno de los autores del decreto. Esperamos poder publicar pronto toda la consulta del insigne Arzobispo de Granada.

beatissimo pontifice possint absolvi, cum a christiana pietate et religione, atque a sanctissimorum romanorum Pontificum qui has indulgentias concedunt, mente sit valde alienum, spirituales gratias in sordidum quaestum converti.

7. Et cum nuper in hac sancta Synodo quaestorum nomen (17), atque usus abolitus fuerit et indulgentias, aut alias speciales gratias per ordinarios locorum, adhibitis duobus de capitulo, debitis temporibus populo publicandas esse decrevit, quibus etiam eleemosinas, atque oblata sibi charitatis subsidia, nulla prorsus mercede accepta, fideliter colligendi facultas data sit, statuit sancta Synodus, ut nemo illas praedicare audeat qui non ab episcopo deputatus ac pius, et eruditus ad id munus apte exequendum idoneus ab eodem iudicatus fuerit. Qui vero indulgentias praedicare non deputatus ab episcopo praesumpserit, ipso facto sententiam excomunicationis incurrat, et a ministerio altaris suspensus sit, omnibusque beneficiis ecclesiasticis, si quae habet privatus; episcopi autem teneantur, ante quam indulgentiae divulgantur, illarum originalia videre nec ulla ratione permittant, earum interpretationem nisi a se approbatam publicare, ne imperitae plebi perditi et scelerati homines, qui quaestum pietatem esse existimant, imponant.

8. Multorum etiam malorum occasio esse solet, quod facultas una cum indulgentiis concedatur, aut ita interpretatio a commissariis vel executoribus fiat, ut de male ablatis, vel, iis, quae incertis personis debentur, compositio aliqua parte etiam parva soluta fiat (18). Unde evenit, ut non facta debita diligentia, ut veris dominis innotescat, ipsi debita restitutione fraudentur, et aliis delinquendi occasio praebeatur, atque miserorum animae magis illaquentur, cum certum sit, peccata non remitti, nisi, quae ablata sunt, restituantur. Quamobrem praecipit S.ª Synodus ut haec facultas nemini unquam concedatur, nec huiusmodi interpretatio-

---

(17) *Con. Trid. Actorum.* VIII, 703, sesión XXI de reformatione, capítulo "Cum multa".

(18) La historia de estas composiciones es larga y ocupó mucho a teólogos y canonistas, sobre todo desde el pontificado de Paulo III. Había bastantes juristas que opinaban que eran un género disimulado de simonía. Paulo IV las prohibió, y para entender de qué se trata bueno será escuchar la explicación de un insigne canonista español, el arzobispo de Santiago D. Gaspar de Zúñiga y Avellaneda, asistente al Concilio de Trento en la segunda legislatura cuando aún era obispo de Segovia. Colmenares, *Historia de Segovia*, III, 106-108. Segovia, 1847. El párrafo es inédito y se encuentra en una respuesta a cierta consulta de Felipe II sobre la bula de la Cruzada. "La segunda respuesta sobre si se salva el dispensar gratis, se ha de considerar que de dos maneras se podía entender que la dispensación no fuese gratis. La primera, porque se pedía dinero para la mesma dispensación como precio della, lo cual sería manifiesta simonía y contra el Evangelio que dice, "gratis date". De otra manera se puede entender que no se da gratis cuando por vía de composición enderezando para obra pía se piden dineros, y en efecto, no se da sino a quien paga la composición que se suele poner en penitencia o por el comisario que tiene facultad de dispensar. Si el Concilio pretendió man-

nes fiant, hactenus vero concessis ita moderetur, ut certis personis ablata omnino eisdem integre restituantur.

9. Facultas eligendi confessorem et absolvendi a casibus quocunque modo reservatis — quae etiam una cum indulgentiis concedi solet — (19) nemini deinceps concedatur sine magna et urgente causa, et dum modo confessores sint ab episcopo, vel si regularis sit is, cui haec facultas conceditur, a suo superiore approbatus, et ita hactenus concessae interpretentur. Ne vero disciplina ecclesiastica paulatim collabefiat, eadem ratione admonet sancta Synodus, ne deinceps nisi magnis et urgentibus de causis relaxationes praeceptorum ecclesiae fiant praesertim eleemosinarum intuitu, qualis est ciborum delectus (20), ieiunii observantiae relaxatio, qualis concessio sacramentorum in privatis domibus administrationis (21), votorum commutationis, sive redemptionis, quibus relaxationibus et merita diminuuntur (22), et homines ad poenitentiam fiunt segniores hisce praesertim temporibus, in quibus antiqua canonum in poenitentiis iniungendis severitas tantopere languit.

---

dar que se dispensase gratis de la primera manera, está muy bien respondido que no se pidiendo como precio se salva darse gratis, pero parece que el Concilio no pretendió sólo esto, que tan claramente era contrario a derecho natural y divino, sino que pretendió quitar de la Iglesia el estilo tan ordinario que se había hecho de llevar dineros por composición, porque aunque se pudiese por algún buen título excusar, por haber tan ordinario uso, parece especie de negociación, y pretendió en esto como en otras muchas cosas seguir lo que dice el apóstol San Pablo: "Ab omni specie mala abstinete vos. & 1, ad. Thesal., 5." Simancas, *Patronato Real*, legajo 20, fol. 101. Esta era una de las acepciones de la composición, pero el que trató este problema más largamente y con mayor claridad y en toda su honda trascendencia moral antes de que la cuestión se llevara al Concilio Tridentino, exponiendo su gravedad en la práctica corriente y en sus aplicaciones a la vida religiosa del pueblo cristiano, fué Domingo Soto en su explicación sobre las indulgencias, que puede verse, por ejemplo, en la edición de Venecia, 1598, t. I. *Commentariorum F. Dominici Soto. segobiensis Theologi*, ordinis praedicatorum. Caesareae Maiestati. *In quartum sententarium*, pág. 1018 a 1.051. Oigámosle exponer el asunto de las composiciones que se hacían tomando la bula de la Cruzada y a las que se refiere el proyecto: "Operae praecium duximus in calce materiae huius indulgentiarum, postremum verbum de compostionibus adiicere, quae cum ipsis praedicari consueverunt, videlicet, ut qui debita contraxerit incerta: nempe quorum creditores ignorantur, pro quinque millibus, dupondiis septuaginta, aut centum solvat, ut sit ab omni debito absolutus". *Op. cit.* 1049. Articulus IV.

(19) Se había tratado también este asunto en el Concilio, sesión XXIII, capítulo XV, "Quamvis presbiteri", Ehses, *Actorum*, IX, 627.

(20) Sobre esta materia dió también un decreto el Concilio en la sesión XXV "Insuper hortantur", Ehses, *Actorum*, IX, 1106.

(21) Se refiere a los altares y oratorios portátiles; asunto tratado por el sínodo en la sesión XXII "Neminen praeterea", Ehses, *Actorum*, XIII, página 963.

(22) De las penitencias públicas y su conmutación habló el tridentino en la sesión XXIV, cap. VIII, "Apostolus monet", Ehses, *Actorum*, IX, 982.

10. Ut vero haec executione mandentur, et nulla fraus intervenire possit, sancta Synodus committit omnibus episcopis ut appostolica auctoritate per se, aut suos vicarios quoties diecesim suam visitaverint, vel alias quoties opportunum videbitur indulgentias ecclesiis vel monasteriis, aut aliis locis etiam exemptis et personis quibuscumque item exemptis concessas examinent, et animadverant, an indulgentiae ad certum tantum tempus concessae sint, illudque sit finitum, atque an in eos usus pios eleemosinae expendantur, quorum causa concessae sint, et quatenus causa cessaverit, ipsas quoque cessasse declarent, et fraudem committentes debitis poenis atque censuris coerceant, omniaque ita moderentur, ut pietatis opus in avaritiam, quae ab ecclesia quam longissime abesse debet, nullo modo cedat.

F. Cereceda, S. I.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

JULIO SUÁREZ ARMIJO, S. I.: *La inmolación del sacrificio eucarístico según el Concilio Tridentino y el Decreto Conciliar.*—"La Prensa Católica". Quito-Ecuador, 1942. En 8.°, 300 págs.

El objeto de esta tesis doctoral, presentada a la Gregoriana de Roma el 1.° de marzo de 1938, queda fijado por su autor en los siguientes términos: "Trátase de indagar si en el Tridentino (Sesión 22.ª) existe respuesta y en qué sentido a la célebre cuestión que Lombardo propuso hace siete siglos, sin dejarnos respuesta completamente satisfactoria: Si Christus quotidie immoletur vel semel tantum immolatus fuerit" (p. 14). Y poco después: "pretendemos investigar si el Concilio Tridentino rechaza o más bien admite o exige la existencia de esta inmolación real incruenta, en cuanto acción inmolaticia entendida en una forma siquiera general" (página 23).

Secundariamente se agitan estas cuestiones. Los Sacrificios Cena-Cruz, ¿son numéricamente uno o dos? ¿Cuál es la naturaleza de la inmolación en la Cena-Misa? Acerca de la primera nos advierte el autor que ya la considera resuelta, como fruto de las recientes controversias, pero que quiere dudar metódicamente de ella y estudiar en el Concilio cuanto pueda hallar sobre la inmolación.

Los resultados de la investigación concluyen que realmeante existe inmolación actual real en el altar; que los sacrificios Cena-Cruz son numéricamente distintos; por último, que la consagración eucarística es la inmolación real en cuanto representa a Cristo en estado de muerte (MYSTICUS INTERITUS); esto es, no en cuanto formalmente dice producción de Cristo o de una nueva ubicación de su cuerpo intrínseco; sino en cuanto le pone o presenta de nuevo (sistit eum, repraesentat) "hic et nunc" en el altar, bajo las especies sacramentales, y de esta manera sensibilizados, el cuerpo y sangre del Salvador; y de esta suerte sacramentalmente separados..., y por tanto, resulta capaz, lo mismo que la muerte real y física, de originar verdadera y realmente la significación simbólica propia del sacrificio" (p. 274).

Para responder a las preguntas que se propone, el autor estudia primero la terminología inmolaticia tradicional y tridentina; después clasifica en cuatro grupos los votos tridentinos, y en cada uno de ellos expone la idea que tenía del sacrificio eucarístico. A continuación trata de la opinión de los teólogos sobre el particular, con un apartado bajo el título: "Francisco de Torres y el decreto tridentino". Más tarde hace una exégesis

del texto del decreto. Cierra la tesis un corolario acerca de la esencia de la inmolación eucarística en la Cena-Misa y la opinión del autor.

La tesis está trabajada con mucha erudición y aprovecha varios documentos inéditos de la Biblioteca Nacional de Nápoles y de la Vaticana, además del Diario del Concilio en su original manuscrito, redactado por el secretario Massarelli y conservado en la Gregoriana.

El mérito principal del estudio es, a nuestro juicio, la prueba del influjo ejercido por Francisco de Torres en la elaboración de los tres primeros capítulos del decreto.

Entre los fondos de la Biblioteca Barberini existentes en la Vaticana se encuentra inédita una "Doctrina de Sacrificio concepta per Torrensem". El autor de la tesis hace un estudio comparativo de los diversos esquemas que dieron por resultado el decreto actual, y muestra cómo aquellos, en concreto el adoptado por los "Deputati" y el revisado por el Cardenal Seripando, están calcados sobre el inédito atribuido a Torres, y cómo éstos se conservan sustancialmente en el marco de la doctrina torrense, si se exceptúa la parte referente a la Cena.

También es interesante el esquema cuarto, asimismo inédito, el cual contiene la revisión de dos distinguidos teólogos: el Arzobispo Leonardo Marino, O. P., y Diego Laínez, General de la Compañía, si bien las modificaciones por ellos introducidas son generalmente ligeras.

En cuanto a la cuestión principal de la tesis sobre la inmolación actual real eucarística, los numerosos testimonios aducidos y explicados prueban su existencia y en este sentido corroboran lo que constaba ya por el examen del texto mismo conciliar y se deducía, al menos implícitamente, de toda la controversia contemporánea sobre la unicidad del sacrificio Cena-Cruz.

El desarrollo de los argumentos en pro de la existencia de una inmolación actual real en el sacrificio eucarístico presenta alguna confusión. Así, verbigracia, después de estudiar el asunto en las discusiones conciliares y en las obras de los asistentes y en las citadas por ellos, viene el capítulo 8.º con el título: "Vista de conjunto y Resumen" (pp. 210-238). En realidad, el tal capítulo ofrece otros dos puntos de vista: investiga en los controversistas y escritores de aquella época la noción de sacrificio "in genere" y la consideración del término "inmolare" y sus derivados, para inferir que los testimonios examinados favorecen la existencia de una inmolación real en el sacrificio eucarístico.

Otro caso: en la p. 189 empieza una sección titulada: "Algunas reflexiones teológicas". Ahora bien: éstas de suyo se refieren a los debates sobre la redacción del decreto tridentino. Pero en la misma sección, a partir de la p. 193 se transcriben citaciones de autores de los cuales uno es anterior y otro posterior a Trento, y esto para probar la dualidad de los sacrificios Cena-Cruz.

En cuanto a la tercera prueba intrínseca en favor de la autenticidad del esquema atribuido a Francisco de Torres (p. 188), el argumento viene a ser más bien negativo: ni en las demás obras turrianas, ni en el esquema en cuestión se concibe la inmolación cruenta de la Misa como destrucción e inmutación física y moral de la víctima. El elemento positivo: representación del Calvario mediante la representación de Cristo en el altar bajo las dos especies, se encuentra sustancialmente en el esquema definitivo, pero no, al menos expresamente, en el de Torres: es una adición de los "Deputati" (esquema B): quo cruentum illud semel in cruce

peragendum repraesentaretur (p. 133). Torres, a lo más, emplea la frase: "hostia placationis quae sine sanguinis effusione repeti posset" (p. 132).

Por cierto que se podía haber apuntado la curiosa omisión (en los esquemas que el autor denomina B, C, D) de la frase de Torres respecto de la última Cena: "verum et plenum sacrificium obtulit" (p. 132).

También resulta interesante la cláusula de Laínez-Marino, que pasó al esquema definitivo: "quo... illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur peccatorum applicaretur" (p. 145); cláusula más clara que la del esquema de Torres: "quia nos deinceps post regenerationem quotidie peccantes, quotidie remissione et hostia placationis, quae sine sanguinis effusione repeti posset, indigebamus (p. 132).

Por lo que se refiere a la naturaleza de la inmolación eucarística, el autor (p. 288) considera a Torres y Salmerón como precursores de Suárez y Billot. Esto no a todos parecerá tan exacto, a no ser entendiéndolo con ciertas reservas y respecto más bien de algunas afinidades entre las teorías de dichos teólogos. Desde luego, Torres en los pasajes citados por el autor (pp. 116-117) no insiste expresamente en el "esse diviso sacramentaliter" de Salmerón, sino más bien en la "mutatio mystica panis et vini in idem corpus quod pro nobis mortuum fuit" y en la "mystica repraesentatio illius cruenti sacrificii" (p. 117).

Resumiendo, podemos decir que estos reparos no disminuyen el mérito de la tesis en lo que proyecta de luz sobre el origen del decreto tridentino y en el avance que supone el estudio profundo de los autores examinados.

A. Segovia, S. I.

José de Castro: *Portugal no Concilio de Trento*.—Lisboa, 1944. Vol. I, 503 págs.; vol. II, 507 págs., en 4.°

El señor José de Castro, de la Academia Portuguesa de la Historia, nos quiere trazar en seis volúmenes la historia de la actuación de los obispos y teólogos portugueses en el Concilio de Trento. De ellos presentamos hoy a los lectores los dos primeros. El tema está acometido en toda su amplitud, que desborda el escenario tridentino, para convertirse casi en una historia de las relaciones de Portugal con Roma en la época del Concilio.

El tomo primero contiene los preliminares del Concilio desde León X. En él es de interés cuanto se refiere a la persona y acción del Cardenal Miguel da Silva. El tomo segundo abarca todo el tiempo de la primera reunión en Trento en Bolonia. En él vemos actuar a Fray Jerónimo de Azambuja (Oleaster) y a Fray Gaspar dos Reis.

El autor utiliza la mejor bibliografía moderna y numerosos documentos inéditos del Archivo y de la Biblioteca Vaticana. Con ello se ha podido rectificar la lista de los portugueses asistentes al Concilio. Así, por ejemplo, el franciscano Fr. Antonio de Padua no asistió a la primera reunión, asistiendo en cambio el franciscano Fr. Francisco da Conceição. De igual modo, tampoco asistió a la segunda reunión de Trento el célebre obispo de Funchal, Fr. Gaspar do Casal, sino solamente a la tercera. En la cual el número de portugueses sube de nueve, como se venía afirmando, hasta veinte.

J. A. de Aldama, S. I.

FELICIANO CERECEDA, S. I.: *Diego Laínez en la Europa religiosa de su tiempo.* 1512-1565.—Vol. I. Madrid, 1945. 635 págs., más XXVII. 23 × 18 centímetros. Vol. II (1946), 585 págs.

Al aparecer estas líneas es casi seguro que andará ya la obra completa por los escaparates de las librerías.

La componen dos tomos de cerca de 700 páginas cada uno, en las que se va trazando la fisonomía moral del segundo general de los jesuítas. Su vida se abre en 1512 y se hunde en la muerte en 19 de enero de 1565. Los dos extremos de esta existencia representan ya una señal de interés, porque entre esas fechas ocurren cosas gravísimas para el mundo: la ruptura luterana, la escisión inglesa, el declive renacentista en Europa y la floración de ese fenómeno cultural en España, la Contrarreforma, Trento y la fundación de la Compañía de Jesús, en la que forma Diego Laínez de los primeros. En las derivaciones de estos sucesos tan enormes intervino más o menos aquel gran castellano de Soria, y para valorar su actuación es preciso sumergirse en el torbellino político, social y religioso de Europa como él lo vivió, con sus terribles contrastes, con sus miserias y exaltaciones, con su fulgor y sus tinieblas. Es la vida de un español tan auténtico que se supranacionaliza, siempre en busca de fines altos y universales. Ese es el sentido de su incansable predicación por Italia, donde llegó a ser uno de los oradores más estimados; de su presencia en la dieta de Augusta el año 1555; en el coloquio de Poissy, en 1561, y en Trento durante las tres convocatorias.

En relación con cinco Papas, de los que fué teólogo y consultor casi ordinario, requerido sin cesar de los más notables cardenales de Roma; reclamado incesantemente por las repúblicas de Florencia, Génova y Venecia; amigo sincero de los embajadores de su soberano Felipe II en Roma, y de los virreyes de Nápoles, Países Bajos y Sicilia, y en correspondencia epistolar con las cortes de Viena y Lisboa, y nada se diga de la de Madrid. Esto es lo que pudiera llamarse la vida social y pública de Diego Laínez.

Pero su acción como general de su Orden es notabilísima, ya que a él le toca dar la forma definitiva en muchos aspectos sólo indicados por el Fundador. Obra suya es la orientación de los colegios jesuítas, como había sido también suya la idea primera de ellos, centrándolos hacia un humanismo discreto, y en Filosofía y Teología hacia las corrientes modernas positivas que venían de España, fruto del criticismo renaciente y de las necesidades de los tiempos nuevos. Se pasa además recuento en la obra al impulso expansivo de la Orden en sus días, a sus obras, a los peligros que asomaban y a las soluciones morales que impuso su limpia mirada directora. Y todo ello dentro de la cordialidad más amable y de una dulzura y alegría de carácter que subyuga inmediatamente y enciende a su alrededor una llamarada de atracción y simpatía.

Hombre de acción, pero además de insaciable lectura, quedan muestras logradas del talento de Diego Laínez, parte inaprovechable por su imposible escritura, y otras conservadas en copias, de las que se hace un examen de su trascendencia teológica o moral y de sus ideas más originales.

Pero un personaje internacional como Laínez, aunque viviendo siempre fuera de su patria, tenía que encontrarse durante aquella época hegemónica de España con sus hombres más caracterizados en aquella situación europea. Esta es la causa por la que en la presente obra la vida

toda de España se está proyectando de continuo por medio de sus diplomáticos, nobles y grandes; por sus generales, soberanos, teólogos, instituciones; tendencias jurídicas, místicas, literarias y teológicas, que al llegar al Concilio de Trento alcanzan en la monografía una considerable amplitud (ocho largos capítulos con más de 400 páginas de lectura), enriquecidas con noticias interesantes sobre nuestros obispos, doctores, fiscales, embajadores y legados, encontradas en Simancas, y otros archivos nacionales y extranjeros, que a no haber sido por la guerra se hubieran todavía aprovechado más, ya que por el aislamiento epistolar de estos años ni siquiera ha sido posible resolver ciertas dudas, por ejemplo, algún escrito inédito de Laínez redactado en el Concilio, que aunque no altere su posición hubiera sido una joya más de su insigne talento.

Su patria tiene a este español casi desconocido, mientras otras naciones, para bien o mal, le recuerdan y le citan continuamente; en el fondo, porque Laínez acertó a realizar en sí aquel prototipo del español del siglo XVI que pone todas sus posibilidades en la defensa de la unidad religiosa desgarrada por Lutero, convirtiéndose automáticamente en un campeón del Pontificado, entonces duramente acometido, actitud que da sin duda sentido y unidad a toda su vida fecundísima.

La obra del P. Cereceda es sin duda uno de los mejores homenajes que puede ofrecer la ciencia española a la memoria jubilar del Concilio de Trento en su cuarto centenario. Ya quedan insinuadas la riqueza y variedad de las fuentes, que el autor ha beneficiado para la realización de su estudio. Fruto maduro de una infatigable laboriosidad, el *Diego Laínez* del P. Cereceda quedará siempre como uno de los más preclaros monumentos de la ciencia histórica española de nuestro tiempo. Pero es naturalmente en el campo de la historia de la Teología donde el autor se hace más acreedor de toda gratulación y encomio. R. C.

Francisco García Guerrero, Pbro.: *El decreto sobre la residencia de los obispos en la tercera asamblea del Concilio tridentino. Especial intervención de los prelados españoles.*—Cádiz, 1943; en 8.°, XXIV-178 páginas.

Una primera parte de esta obra plantea el problema en su compleja realidad histórica. Para ello empieza el autor por estudiar lo que era y suponía la reforma eclesiástica en la mente de los prelados españoles, principalmente en el egregio arzobispo de Granada, D. Pedro Guerrero. Es imposible desconocer este deseo sincero de reforma que los animaba, si no queremos desvirtuar sus intervenciones, siempre sinceras, aunque no siempre serenas y mesuradas, dado el ambiente de susceptibilidad que reinaba en Trento. Y la verdad es que el abuso de los prelados ausentes de sus diócesis había llegado a términos que exigían un remedio radical y decisivo. Ya en España, en el ambiente tranquilo de las aulas salmantinas, se había hablado para ello de las raíces y fundamentos de la obligación de residir, reconociéndolas en el derecho divino. Con esta mentalidad abordan los obispos españoles el problema de Trento, donde surge apenas encuentra la primera ocasión propicia, es decir, al tratarse del primer artículo de reforma propuesto por los legados. Este decía así: "considerent Patres, quae ratio iniri possit ut patriarchae, archiepiscopi, episcopi et caeteri omnes curam animarum habentes in suis eclesiis resideant et ab iis nonnisi iustis, honestis, necessariis et Ecclesiae catholicae utilibus de causis absint". La respuesta era clara. El mejor remedio era declarar

que la obligación de residir es de derecho divino, no meramente eclesiástico. He aquí el empeño que por largos meses alentó a la mayor parte de los obispos españoles, que vieron en ello un deber de conciencia, del que nada ni nadie podía partarlos. Por desgracia, las intrigas no faltaron y los informes mandados a Roma no fueron siempre lo objetivos y desinteresados que hubiera sido de desear. Roma, en virtud de estos informes, vió en aquella noble actitud un peligro par la Santa Sede, y con no menor nobleza quiso impedirlo. Este equívoco influyó no poco en el desarrollo de la desgraciada controversia. Por cierto que en ella aparece en toda su verdad la figura del Rey prudente. Una tras otra se van examinando en la segunda parte las soluciones y los proyectos. Asistimos a las dificultades que se crean alrededor de palabras y fórmulas que parecían inofensivas. La actuación del Cardenal de Lorena, lejos de traer una pronta solución, complica más el delicado asunto, que para mayor dificultad se enlaza cronológicamente con otra disputa candente, el derecho divino inmediato y directo en la jurisdicción episcopal; aunque bien advierte el autor, contra lo que muchas veces se ha repetido, que estas dos cuestiones pueden plenamente separarse teórica y aun históricamente. La resistencia española se sostiene hasta última hora, hasta el momento de aprobar definitivamente el decreto, en el que, contra el parecer de algunos de ellos (muchos habían optado por ceder ante las circunstancias y las razones), se omitía la tan deseada declaración del derecho que urgía el deber de residencia. Es del mayor interés la circunstancia de que en el acuerdo último de los españoles con los legados, exigían aquéllos una declaración posterior del Concilio sobre el primado del Romano Pontífice. ¡Tan lejos estaban ellos de las acusaciones que se les imputaban!

Tal es el desarrollo de este libro, en el que con método rigurosamente histórico se ha puesto en su verdadera luz uno de los decretos tridentinos que tuvieron más difícil génesis. La investigación llevada a fondo, no sólo en las fuentes publicadas en las mejores colecciones españolas y extranjeras, sino también en el Archivo y en la Biblioteca Vaticana, logra un grado de claridad en la exposición no ordinario. Y esto a pesar de la complejidad del asunto en su realidad histórica. Solamente hubiéramos deseado algún resumen de lo tratado sobre esta misma cuestión en la mera reunión del Concilio. El autor nos dice que se ciñe, por buenas razones, a la tercera. Pero como más de una vez en las deliberaciones y disputas, y aun después en el mismo decreto, se alude a las primeras actuaciones, no parece hubiera estado de más, siquiera en breve síntesis, una idea precisa de lo tratado entonces. J. A. DE ALDAMA, S. I.

LUIS PENAGOS: *La doctrina del pecado original en el Concilio de Trento.* Tesis doctoral presentada en la Universidad Pontificia de Comillas. En "Miscelánea Comillas", IV (1945), págs. 127-273.

Esta tesis nos ofrece una buena contribución a la historia dogmática del Concilio Tridentino. El intento del autor está claramente indicado en el mismo título. Con la publicación de los Diarios, Actas y Tratados del Concilio en los tomos I, V, y XII de la magnífica edición de la *Görresgesellschaft,* disponemos de casi todas las fuentes, desde luego de las más importantes e indispensables para el estudio de la doctrina definida en la sesión V sobre el pecado original. Con decir que la tesis del P. Penagos nos da escrupulosamente expuesto y examinado todo este material, está

dicha la importancia de este trabajo y la utilidad que puede prestar a los teólogos en la enseñanza y en la investigación.

Preceden como obligada introducción en el capítulo I (págs. 135-165), después de una breve nota sobre las doctrinas heterodoxas, las ideas sobre el pecado original de doce de los principales controversistas de aquella época, bien escogidos como representantes de las diversas naciones y Universidades, estudio hecho directamente sobre las obras originales, bien en ediciones antiguas, bien en las recientes del *Corpus Catholicorum*. El capítulo II (p. 166-195) presenta la doctrina expuesta en el mismo Concilio por los teólogos en sus reuniones y por los Obispos en las Congregaciones generales, El III, el más largo como es natural (págs. 196-260), estudia prolija y detenidamente la "Discusión del decreto tridentino acerca del pecado original", la primera redacción, las enmiendas o modificaciones propuestas en la discusión y la redacción definitiva. Cuidadosamente va recorriendo el autor las Actas, historiando las más pequeñas variaciones en el texto y las razones en que se fundaban; incluso para mayor claridad nos ofrece de nuevo todo este material a dos o tres columnas, para facilitar el estudio de la dirección e intensidad del trabajo conciliar, y todavía al final de cada canon nos da en breve resumen la doctrina definida o enseñada en él. Cierra la tesis un brevísimo capítulo (el IV, págs. 261-265): "Importancia de este decreto tridentino en la historia de la Teología".

Notaré algunos puntos de especial interés. De capital importancia históricodogmática es la conclusión que saca el autor del estudio de la doctrina definida en el canon 5 (el más "típicamente" tridentino, como opuesto al error protestante sobre las consecuencias del pecado original), que casi todas las palabras de este canon, y las más significativas, se hallan ya repetidas veces en los controversistas de primera hora (págs. 139, 140, 242, 258). Es de agradecer el exacto resumen de la teoría original de Seripando sobre la concupiscencia (págs. 191-195), cuya raigambre y ponderada y cautelosa exposición, en la que resaltan las envidiables cualidades intelectuales del eminente teólogo que fué su autor, merecen atento estudio, así como el importante tratado de Juan Morilla (págs. 169-173). Simpática y ecuánime la defensa de la posición de los teólogos españoles al plantear la cuestión de la Inmaculada Concepción (p. 177, núm. 10). Acertada la nota sobre las palabras del canon 1 "*sanctitatem et iustitiam in qua constitutus fuerat*" (p. 212), sobre el sentido de la "*poena aeterna*" en varios Padres (pág. 185), la nota del Obispo de Fiésole, etc.

Temas de ulterior estudio para el teólogo ofrecen, entre otros muchos, las teorías de Schatzgeier sobre el influjo del pecado original en la imperfección de nuestra justicia (pág. 143); las insinuaciones asaz veladas sobre la voluntariedad del pecado original de Eck, Titelman, etc. (páginas 147-151); las discusiones sobre el "*nihil odit*" y "*displicet*" (p. 246 sqq.) en relación con la teoría de Seripando (p. 191 sqq.); el verdadero sentido de la de Pighio y Catarino sobre la naturaleza del pecado original (págs. 137, 161, 162; la censura de esta sentencia ¿no podría matizarse un tanto?); el ulterior examen de las expresiones de los Padres y teólogos sobre esta cuestión (págs. 181-183), en función de la indicación preliminar del Cardenal legado Del Monte (p. 167, núm. 2), repetida por el Obispo de Bitonto (p. 181).

Como *desiderata* en esta tesis propondría algún estudio sobre la elaboración de la prueba escriturística y patrística, y la valoración de la doctrina teológica tridentina en relación con la medieval y la inmediatamente posterior, es decir, algún mayor desarrollo del último capítulo, excesivamente breve a mi parecer; se echa de menos un examen algo más

interno de la dirección en que se ejerció el ponderado influjo del tridentino, que quizás hubiera sido interesante estudiarlo, pongo por caso, en el largo tratado que nos dejó en sus comentarios a S. Pablo un teólogo tridentino de tanto relieve como Salmerón. J. M. DALMAU, S. I.

PEDRO DE RIBADENEYRA, S. I.: *Historias de la Contrarreforma.* Introducciones y Notas por EUSEBIO REY, S. I. *Biblioteca de Autores Cristianos.* Madrid, 1945, págs. CXXVI-1355.

Aprovechando la oportuna coyuntura de empezar a celebrarse este año el centenario del Concilio de Trento, la BAC ha querido lanzar el público las obras históricas del P. Pedro de Ribadeneyra, que dicen relación con aquel acontecimiento. Con Trento se inaugura la época que se suele denominar "Contrarreforma". Con el Concilio Tridentino coincide su momento inicial, y en cierto sentido el más culminante. Por eso Contrarreforma y Trento van siempre de la mano. Ribadeneyra no nos dejó historia alguna de aquel Concilio ecuménico, salvo ciertos capítulos brevísimos e incidentales en la vida de Laínez; acaso no llegó a columbrar su proyección histórica. Y sin embargo, puede decirse que es el historiador por antonomasia de la Contrarreforma. ¿Por qué? Porque escogió como héroe y protagonista de su historia a San Ignacio de Loyola, paladín de la Restauración Católica, y con tal asunto escribió la más perfecta y armoniosa de sus obras. Su Vida de San Ignacio, continuada luego con la del P. Diego Laínez y Salmerón, y la de San Francico de Borja (Laínez y Borja, sucesores de Loyola en el Generalato de la Compañía de Jesús) constituye una monumental trilogía, en que se dramatizan y se cantan los más resonantes triunfos del Catolicismo postridentino, o sea, de la Contrarreforma. El héroe máximo de esa trilogía es el Fundador de la Compañía, pero bien sabe Ribadeneyra que en el campo contrarreformista se alza también otro personaje con categoría de símbolo: Felipe II, brazo armado de Roma; y si no se pone a narrar los hechos del hijo de Carlos V, pero en la Historia del Cisma de Inglaterra lo pondrá entre bastidores, vestido de negro y oculto en la sombra, dando unidad epopéyica al relato.

No es necesario hacer aquí la presentación del P. Ribadeneyra, harto conocido de nuestros lectores. Pocas obras de nuestros clásicos han sido tan leídas por el público español, como el *Flos Sanctorum*, la *Vida de San Ignacio*, la *Traducción de las Confesiones de San Agustín*, etc., etc. De él se ha dicho que es el más moderno de nuestros clásicos, lo cual fué verdad en los tiempos de Capmany y de Mir. Cierto que ni uno solo de sus vocablos y de sus giros ha envejecido; se le lee hoy con la misma suavidad que ayer, y los paladares no arregostados a los últimos refinamientos literarios lo saborean con placer y admiran su elegancia bien compuesta, de pliegues estudiados, pero con sencilla naturalidad, su elocuencia cálida, sin ser llameante ni apasionada, y la fluidez abundante de su estilo, que abandona la dicción popular para entrar por las vías cultas, aunque sin buscar la pompa imaginativa—le faltaba fantasía—, ni la concisión conceptista—le faltaba fuerza—. Es un retórico tan hábil, que casi disimula la retórica y se amolda a cualquier género literario: al histórico, al ascético, al epistolar, al oratorio, al íntimo o privado. Lo que él escribe, nos lo brinda y sirve siempre bien guisado. Es su palabra."Lo que debía guisar de manera, que lo pudiesen comer". "¡Qué sabrosa se me queda la mano cuando borro algo!" Por eso es un escritor *de buen gusto*. Ribadeneyra escribió mucho. Toda su vida fué predicar y escribir. Lo que en este volumen nos ofrece la BAC son "Historias de la Contrarreforma", título escogido acertada-

mente por los Editores para cubrir con él historias aparentemente dispares, aunque todas muy convergentes en el fondo. Tales son: la *Vida de San Ignacio de Loyola*, acaso la mejor biografía que histórica y sicológicamente nos han legado los clásicos: la *Vida del P. Diego Laínez*, de hermosos capítulos sueltos, aunque mal trabada y sin profundidad histórica; *la de Alfonso Salmerón*, que es un capítulo más, añadido a la de Laínez; la de *San Francisco de Borja*, menos conocida de lo que ella se merece; la *Historia del Cisma de Inglaterra*, trabajada sobre la de Sander-Rishton-Persons y perfectamente documentada, y la *Exhortación para los soldados y capitanes que van a esta jornada de Inglaterra*, pieza oratoria y expositiva de soberana elocuencia, en cuyas vibrantes y cálidas expresiones ya no es Ribadeneyra quien discurre y perora, sino el alma tensa de la España católica en el momento más dramático (que al día siguiente sería trágico) de su existencia, o sea, cuando la Armada Invencible se enrumbaba hacia las costas inglesas. No sé cómo esta arenga, de férvido y estremecido españolismo, no figura en todas las Antologías. Se añade finalmente una *Carta-memorial* que debía llegar a Felipe II tras la noticia de la catástrofe.

Ahora es preciso hacer la presentación del que ha preparado literariamente la edición, P. Eusebio Rey. Y digo que es preciso, porque no es el P. Rey tan conocido como debiera; de lo cual él mismo tiene en parte la culpa, por no dar al público, sino muy avaramente, sus producciones. Hace cinco años la autoridad de Manuel Machado lo proclamó gran poeta, y los que lo conocíamos de antiguo pensamos que por encima del poeta triunfaría el prosador de alta estirpe y de rica cultura. Ya empieza a manifestarse. Y el lector no tiene sino asomarse a estas páginas para estimar la calidad de su prosa metálica y repujada. Conocedor, como pocos, de la historia política y literaria de España, enamorado de Castilla y especialista que ha consumido no pocos años en el estudio del carácter y del alma de su pueblo, no es extraño que la lengua castellana se le haya entregado sin reservas, con todos sus tesoros. Seducido desde joven por el Senequismo español, lo escogió como tema de estudio. Así vino a caer sobre Ribadeneyra y en particular sobre el "Tratado de la tribulación". En este punto bastó el suave impulso de un amigo, para encargarse de prologar y anotar estas "Historias de la Contrarreforma", al frente de las cuales nos ha dejado un magnífico ensayo biográfico y sicológico del P. Ribadeneyra con estudios certeros y acabados de cada una de las obras del estilo y del medio ambiente. La Introducción general, que consta de 126 páginas, nos da primero una Bibliografía, que aspira a ser exhaustiva, caracteriza a los principales biógrafos de su héroe, exponiendo las diversas interpretaciones históricas que ha sufrido, le retrata en su patria, Toledo, "meridiano político de España", cuando Carlos V el Emperador escaramuzaba en la vega o jugaba gentilmente las cañas en Zocodover, y Pedro Ribadeneyra era un niño travieso; síguele a Roma, "meridiano religioso de la Cristiandad", y a la Universidad de Padua y al Colegio de Palermo; le acompaña a Flandes y de nuevo a Italia y por fin a España, estudiándole como humanista, orador y hombre de gobierno, y acabando con un espléndido retrato del escritor, en que analiza lo jesuítico de su estilo, su polifacetismo estilístico, sus semblanzas morales, su visión del paisaje, sus diálogos platónicos, su estilo epistolar, su autobiografía, su elocuencia, su técnica gramatical, su vocabulario, etc. Adivine el lector la riqueza del contenido por el sumario de este capítulo: 1. *Celda, semblanza y retrato del escritor.*—2. *Panorama cronológico de sus escritos.*—3. *Historiador al servicio de la Contrarreforma.*—4. *Ignacianismo.*—5. *Agus-*

tinianismo.—6. *Senequismo.*—7. *Valoración literaria.*—8. *¿Barroco o renacentista?* Tales el capítulo IV de la Introducción I.

Algunas observaciones podríamos hacer aquí, comentando los interesantísimos problemas que el autor plantea o sugiere. Tan profundas como brillantes son las páginas en que dilucida si Ribadeneyra es renacentista o barroco, describiendo el barroco—ese concepto cultural tan traído y llevado y tan frecuentemente maltratado—en términos que nosotros aplaudiríamos de todo corazón y con perfecto acuerdo, si no viéramos que las ideas netamente expuestas en las páginas CXXIII y CXXVI se desdibujan un poco en las CXXIV y 882, por influencias de Pfandl y haciendo concesiones a los que quieren identificar el barroco con el siglo XVII.

Las Introducciones particulares, antepuestas a cada uno de los libros, están escritas con sobriedad y erudición, sobresaliendo naturalmente la que precede a la Vida de San Ignacio, con un fino análisis del método histórico empleado por Ribadeneyra, aunque no es de menor originalidad y mérito la Introducción al cisma de Inglaterra. En todas va inquiriendo hábilmente los móviles que determinaron al autor a la composición de su obra y precisando el método, la labor personal y el valor histórico y literario.

Es lástima que por lo voluminoso del tomo no haya podido hallar cabida, a manera de Introducción, una parte siquiera de las *Confesiones* o Autobiografía de Ribadeneyra, y que no se hayan puesto más notas al texto, si bien es verdad que en la Historia del Cisma de Inglaterra, que es donde más se necesitan, es también donde más abundan. La obra de G. Constant bien podía haberse citado en el original francés, mejor que en la traducción inglesa. Y de la Historia de la Historiografía de Fuéter no se utiliza la última edición alemana, sino la antigua traducción francesa de 1914. Paul María Baumgarten nunca fué jesuita, como se afirma en la página XXXIX, sino despechado discípulo de los jesuitas. Las erratas, en los nombres sobre todo, no escasean, pero nada significan ante la esplendidez del conjunto.

Interpretada por el P. Rey, la figura de Ribadeneyra se agiganta a nuestros ojos, dentro del mundo español y en la literatura contrarreformista. Alimentamos la esperanza de que esta áurea pluma del P. Rey se empleará muy pronto en trazar una gran biografía moderna del P. Pedro de Ribadeneyra sobre la planta y diseño aquí tan hermosamente dibujados.

R. G. VILLOSLADA, S. J.

REVISTAS

EL CONCILIO DE TRENTO

BIBLIOGRAFÍA. HISTORIA EXTERNA. ACTUACIONES PARTÍCULARES

G. VILLOSLADA, RICARDO, S. I.: *La Cristiandad pide un Concilio.*—"Raz. Fe", 131 (1945), 13-50.

Historia del íntimo anhelo y clamor de toda la Cristiandad pidiendo un Concilio en la época que precede a Trento. Evocación de las múltiples inquietudes del otoño medieval y de los gritos de reforma desde el Con-

cilio de Vienne (1311-1312) hasta Lutero, pasando por santos, predicadores ilustres, herejes, etc. En toda la época conciliatoria la idea de Concilio va unida a la idea de Reforma. Voces agoreras pronostican catástrofes y anuncian esperanzas mesiánicas. El Concilio de Letrán, con Julio II y León X, no aporta la ansiada Reforma. El clamor universal se acentúa, sobre todo con el Luteranismo. Luis Vives, en escrito dirigido a Adriano VI, aboga por un Concilio reformador y pacificador; Erasmo, en cambio, no confía en un Sínodo eclesiástico. Clemente VII lo teme. Carlos V lo urge. El problema conciliar se enreda en mil complicaciones políticas. Los protestantes, que primero apelaron a un Concilio universal, ahora rechazan la invitación que Roma les hace. Desde que sube Paulo III a la cátedra de San Pedro las esperanzas del Concilio aumentan y los caminos se allanan por su inteligencia con el César y por la Comisión de reforma que se establece en la Curia Romana. Francisco I, el eterno rival de Carlos V y enemigo del Concilio, llega por fin a un acuerdo con el Emperador en el Tratado de Crespy. Trento a la vista. Lutero se revuelve con más furor que nunca, pero su muerte está próxima. Antes de morir ve cómo la Cristiandad se reúne en el Concilio de Trento, convocado por la autoridad del Papa, bajo la protección de Carlos V. *R. G. V.*

VIVES, JOSÉ, Pbro.: *El Concilio de Trento.* Resumen histórico y Boletín bibliográfico.—"Apostolado Sacerdotal" (1945), 337-348.

El *resumen histórico* recuerda las causas principales, de orden político, religioso o doctrinal, que dificultaron o facilitaron la apertura y celebración del Concilio. Menciona las tres etapas del Concilio, bajo los Pontificados, respectivamente, de Paulo III (1545-1547), Julio III (1551-1552) y Pío IV (1562-1563). A la primera etapa corresponden las ocho primeras sesiones, celebradas en Trento, y la novena y décima, en Bolonia; a la segunda pertenecen las seis sesiones siguientes; y a la tercera las últimas sesiones, desde la 17 a la 25. De estas 25 sesiones solemnes, "sólo en poco más de la mitad" (!) se tomaron decisiones doctrinales y disciplinares; las restantes (enumera 13) fueron o de trámite o preliminares (¿también la tercera?). El acta de la primera sesión, que se transcribe íntegra, sirve de muestra para conocer la solemnidad y las ceremonias que en ellas se observaban.

Sigue un esquema de todas las sesiones, anotando el sermón, los decretos, los números de las diversas clases de personas que asistieron (cardenales, patriarcas, arzobispos, obispos, procuradores, abades, generales religiosos, teólogos, oficiales, nobles, embajadores), las Congregaciones que siguieron a las sesiones, y a veces también algún hecho histórico, de relieve político, social o religioso, con repercusión en el Concilio.

La sección bibliográfica se limita a reseñar los trabajos más recientes publicados sobre el Concilio, principalmente en los números extraordinarios que le dedicaron las revistas "Razón y Fe" y "Verdad y Vida", a los que añade otros de ESTUDIOS ECLESIASTICOS, "Miscelánea Comillas", "Revista Española de Teología", y algunas pocas obras más.

Joaquín Salaverri

MONTALBÁN, FRANCISCO J.: *Bibliografía sobre Trento. Bibliografía extranjera.*—RazFe, enero 1945, págs. 285-296.

Sin pretensiones de agotar el material, se ofrece al estudioso amplia orientación bibliográfica extranjera sobre Trento. En cuatro apartados se indica lo más saliente que sobre el Concilio de Trento se ha publicado en

los diversos países. En el primer apartado—*Publicación de fuentes*—, después de apuntar los primeros conatos de editar todo el material copiosísimo que poseía Massarelli, las Memorias de Dupuy, la Amplissima Collectio de Le Plat, el acta genuina de Theiner..., y sin descuidar otras obras complementarias, se brinda la edición goerresiana del "Concilium Tridentinum".

En el segundo apartado—*Historia del Concilio*—no podían faltar Paolo Sarpi y Pallavicini, quien, según Jedin, manejó en la composición de su "Istoria del Concilio di Trento" más fuentes de lo que se creía. No podía faltar Ranke, en su "Die römischen Päpste", ni Pastor, quien en su "Historia de los Papas" dedica amplios capítulos a las tres convocatorias del Concilio de Trento. Por fin, basado en las fuentes ya publicadas, Richard nos ofrece la Historia del Concilio de Trento en el tomo IX, en dos volúmenes de la "Historia de los Concilios", de Hefele-Leclercq.

El tercer apartado—*Estudios sobre el Concilio*—es más abundante, así en estudios de conjunto como particulares. Por una parte, los Centuriadores de Magdeburgo atacan al Concilio, que se encarga de defender Raynald, el continuador de los Anales de Baronio. La polémica entre protestantes y católicos sobre el Concilio da origen a varias obras, como las de Diego de Paiva Andrada por una parte, y por otra, las de Chemnitz o Fuentidueña y Fabricio Montano, etc. Las controversias entre católicos y jansenistas y galicanos, o las disputas entre los mismos católicos, dieron margen a varias publicaciones en que se trató de aquilatar el sentido de las definiciones de Trento. Prescindiendo de toda polémica o controversia, han ido apareciendo varios estudios, así teológicos como canónicos, en lo que va de siglo; en general, son temas parciales. Los alemanes van en vanguardia; los siguen los franceses.

En el cuarto apartado—*Artículos de revistas sobre Trento*—la mies es copiosa. El Dictionnaire de Théologie catholique en multitud de artículos va recorriendo casi todas las materias importantes ventiladas en Trento. Las revistas alemanas, francesas, italianas, inglesas..., en numerosos artículos, han dilucidado muchos puntos tridentinos de índole diversa.

F. J. M.

González, Severino, S. I.: *A las puertas de un Centenario. Un catálogo manuscrito de los españoles y portugueses que asistieron al Concilio de Trento* (1545-1563).

Al acercarse el IV Centenario del Concilio de Trento recuerda G., refiriéndolas de modo especial a los tridentinos españoles, aquellas palabras de Menéndez y Pelayo: "Abranse concursos y certámenes para estudiar críticamente, en forma de monografías, todas las grandes figuras de nuestra ciencia". Y por su parte sugiere algunos temas monográficos relacionados con nuestras glorias tridentinas, cuales son: el de la parte que cupo a nuestros reyes en la celebración del Concilio; la acción de los españoles en las cuestiones de la justificación, sacramentos, jurisdicción, residencia, etc.—acción que por sí sola daría pie para muchos trabajos—; y sobre todo—como veta la más fecunda—la personalidad de nuestros conciliares, muchos de los cuales se merecen por sí solos monografías particulares. Por eso es útil conocer el catálogo de estos compatriotas nuestros. Varios son los catálogos ya existentes. Cita G. el de París de 1563, el del Card. Sáenz de Aguirre, el de Antonio Pereira y el de S. de Baranda, dando eruditas noticias de los mismos, y por fin presenta el del Códice 320 de la Biblioteca de Santa Cruz, de Valladolid, cuyo autor se desconoce. Cree G. que dicho manuscrito no es del siglo XVII, como lo afirma Merkle, sino del siglo XVIII, según se deduce de una cita

en él existente alusiva al Card. A. Cisneros, elevado a la sagrada púrpura el año de 1720. El catálogo de Santa Cruz tiene dos partes: la primera, que es un *Indice de nombres*, clasificados en tres secciones correspondientes a los tres períodos conciliares; y la segunda—mérito principal del catálogo—, que es el *Diccionario biobibliográfico*, dispuesto por orden de nombres, donde se dan noticias de la vida y escritos de los diversos tridentinos.

En su artículo presenta G. el texto mismo del *Indice de nombres*. El manuscrito de Santa Cruz contiene un total de *ciento ochenta y nueve* nombres. De ellos, *veintidós* son portugueses. Por rebasar los límites de su trabajo, no edita G. la segunda parte. Pero no renuncia a hacerlo más adelante. ¡Ojalá que pronto lo veamos! *J. Olazarán.*

OLAZARÁN, JESÚS, S. I.: *Historia externa. Primera época del Concilio de Trento* (1545-1547).—RazFe, 131 (1945), 51-78.

El articulista discurre por los principales puntos de Historia externa del Concilio. Comienza con el estudio de Trento como sede del Sínodo y reconoce sus deficiencias de clima y alojamiento; pero no la describe con los sombríos colores con que la pintan ciertos autores respecto a esas y otras condiciones locales. Sigue el punto de la concurrencia conciliar, poco numerosa en la primera época. Da cuenta del número de Padres, teólogos, etc.; nombra a los más destacados y examina la clase de los teólogos por su procedencia religiosa y nacional, quedando a gran altura en dicho examen los teólogos hispanos, y entre ellos Carranza, Soto, Vega. Castro, Laínez y Salmerón. A continuación, en un apartado titulado "Vida tridentina", pasa revista a los procedimientos y métodos de trabajo del Concilio (clases, congregaciones, sesiones, consultas a domicilio, etc.), a la vida de sociedad de los conciliares y a ciertos incidentes tridentinos menos edificantes, muy pocos en número, que los enemigos del Papado acentúan y generalizan demasiado. Aquí afirma que la gran edición moderna de documentos conciliares de la *Societas Goerresiana* ha echado por tierra el fardo de calumnias de los visionarios de fábulas tridentinas. En el siguiente capítulo valora dos grandes puntos vitales del Concilio: uno referente a los fines sinodales—*Dogma* y *Reforma*—, y otro al tan interesante de la *traslación* del Sínodo. La primacía de ambos fines consumió muchas negociaciones entre el Papa y el Emperador, y los dos, juntamente con el asunto de la traslación, penetraron profundamente durante toda la primera época hasta en la misma aula conciliar. Finalmente, señala los más preciosos frutos dogmáticos y disciplinares del Concilio, subrayando el valor de los documentos dogmáticos, y sobre todos el decreto de la Justificación, digno él solo de un centenario. *J. O.*

GUTIÉRREZ, P. C., S. J.,: *Un capítulo de Teología tridentina: El problema de la justificación en los primeros coloquios religiosos alemanes* (1540-1541).—"Miscelánea Comillas", 4 (1945), 7-13. Publicado también aparte.

Sumario: 1. Los primeros ensayos. Coloquio de Hagenau en 1940. Suspensión y traslado a Worms del coloquio.—2. Nuevas perspectivas y esperanzas. Granvela y su táctica política. Actitud hostil de los novadores. Contraste de opiniones en Worms. Contienda sobre los *motu primo-primi* de la concupiscencia. Aplazamiento del coloquio y traslado a la dieta de Ratisbona de 1541.—3. Carlos V y la dieta ratisbonense. Corrientes de aproximación católicoprotestante anteriores a la dieta. Alberto *Pighio* y Juan *Gropper*. Su sistema doctrinal en materia de justificación. Afinidad con las ideas luteranas.—4. Nombramiento del cardenal Contarini para legado en

Ratisbona. Grandes dificultades del coloquio.—5. Apertura de la dieta el 5 de abril de 1541. Comienzan las deliberaciones a base del *Libro de Ratisbona*. Análisis teológico de los cinco primeros artículos del *libro*. Su sistema doctrinal de la justificación. Choque de sistemas. Profundas divergencias entre católicos y protestantes. Intentos de avenencia. Fórmula de concordia en materia de justificación.—6. Ideología de *Contarini* en este punto. Su famosa *Epistola de iustificationes*. El *evangelismo* italiano y los nuevas teorías. Consecuencias.

Conclusión: Proyecto de un *Corpus Tridentinum Hispanicum* para conmemorar el centenario del Concilio de Trento. *C. G.*

MONTALBÁN, FRANCISCO J.: *Los protestantes en Trento*.—RazFe, mayo 1945, págs. 11-32.

El Protestantismo y Trento están estrechamente ligados. Sin embargo, sólo en la segunda convocatoria hubo contactos directos. Desde el punto de vista español estos contactos quedan luminosamente esclarecidos con la "Colección de Documentos. I. El Concilio de Trento", publicados en el Archivo Histórico español.

1) Hacia Trento. Después de la batalla de Mühlberg el Emperador Carlos V puso todo su empeño en lograr que los protestantes se sometieran al Concilio de Trento: tras rudo batallar lo consigue en la Dieta de Augsburgo con su famoso "Interim". Pero para entonces el Concilio se le huyó de Trento. Reunido de nuevo el Concilio después de laboriosas negociaciones en 1551, el Emperador, sin dar lugar a nuevos planes y disquisiciones, les exige pura y simplemente que cumplan lo prometido en 1548. La posición es falsa, pero externamente triunfa la idea del Emperador.

2) En Trento. El Concilio se abrió el 1 de mayo de 1551. De Alemania fueron llegando algunos obispos. Con gran júbilo de todos y en particular del Concilio llegaron también los tres Electores eclesiásticos del Imperio. Los protestantes andaban remolones so pretexto del salvoconducto. Los primeros en llegar fueron los embajadores de Joaquín II de Brandenburgo, quien reconoce solemnemente al Concilio, pero al mismo tiempo presenta una petición para su hijo. Después fueron presentándose en Trento los embajadores del duque de Würtemberg, los de varias ciudades alemanas, los del duque de Sajonia. Con gran recelo del Concilio, al principio sólo trataban con los embajadores del Emperador en el Concilio sin preocuparse de los Legados de la Asamblea.

3) En el Concilio. Esta posición da lugar a una activa correspondencia entre el Legado y la Santa Sede y los embajadores de Carlos V y su señor y varias conferencias entre el Legado y Toledo, como primer embajador de la Majestad cesárea. Todos toman sus posiciones para lograr cad uno sus intentos: el Papa y su Legado miran por los fueros de la verdad y de la dignidad del Concilio y la constitución esencial de la Iglesia; Carlos V y su embajador, sin descuidar esos intereses vitales del cristianismo, quieren mantener la palabra dada a los protestantes de que se les oiría benignamente. Por fin, el 24 de enero de 1552 fueron admitidos los protestantes en Congregación general. Para entonces en Alemania comenzaba a cundir la alarma, y los Electores eclesiásticos tuvieron que abandonar Trento. Sigue un acusado forcejeo entre el Legado y Toledo sobre la manera de responder a las exigencias protestantes...

4) Pretensiones protestantes. En sus inauditas pretensiones, los protestantes atentan contra la tradición de los concilios y contra la misma constitución de la Iglesia: piden un *concilio cristiano, libre*, sin la Ca-

beza y para juzgar a la Cabeza; en segundo lugar piden que, mientras acuden a Trento los teólogos protestantes, el Concilio cese en su labor; en tercer lugar todas las materias ya definidas habían de ser tratadas y tomando como base sola la Escritura; en cuarto lugar se había de definir la supremacía del Concilio sobre el Papa. Era pedir que se reconociesen los errores principales protestantes. Tanto el Legado como Toledo se ven en un aprieto: repiten sus entrevistas y sus misivas, el uno en Roma, el otro a Innsbruck. Al ver el mal cariz que iban tomando las cosas, tanto en Roma como en Innsbruck se piensa en suspender el Concilio; pero ninguno quiere cargar con la responsabilidad de la iniciativa. Los acontecimientos se precipitaron: el Emperador corrió peligro de caer prisionero de Mauricio de Sajonia, y el Concilio fué suspendido.

Con mil enredos los protestantes entretuvieron al Concilio y despistaron al Emperador, haciendo tiempo, hasta que la traición de Mauricio estuviera preparada. *F. J. M.*

LETURIA, PEDRO, S. I.: *Perchè la nascente Chiesa ispano-americana non fu rappresentata a Trento.*—"Il Concilio di Trento", 1 (1942), 35-43.

"Es coincidencia providencial—dice L.—que durante el período mismo de la rebelión luterana nuevos pueblos de Asia y América entrasen en la Iglesia, de suerte que ya en tiempo de las primeras sesiones tridentinas pudieron ser erigidas en este último continente tres sedes metropolitanas con numerosos obispados." Por eso escribía Pacheco al Emperador por diciembre de 1545 que era necesario fuesen a Trento algunos prelados de las Indias, por celebrarse allí el primer Concilio general desde que ellas se ganaron y para que expusiesen lo que convenía a sus diócesis. Sin embargo, ni un solo obispo de la América española acudió al Concilio, y es difícil encontrar en las deliberaciones sinodales una sola que se refiera directamente a problemas específicos de dichas Iglesias. ¿Cuál es la causa de ese fenómeno? En parte ello se debe al poco conocimiento que de aquellas sedes transoceánicas tenían los funcionarios de la Curia Pontificia, por cuyas manos pasaban los negocios y documentos principales del Concilio. La creación de las dichas tres provincias eclesiásticas fué hecha en forma canónica, mediante Bulas; pero no se llegó en la Curia a un conocimiento normal y familiar de los negocios hispanoamericanos. Se creaban los obispados a base de informaciones geográficas y religiosas, generales y vagas, que presentaba el embajador español o el cardenal que patrocinaba los intereses del Emperador, y la actuación práctica de las Bulas se dejaba a la conciencia del Rey, de sus obispos y misioneros, a fin de atender mejor desde Roma a los grandes negocios europeos: Reforma, Protestantismo y guerra contra los turcos. Se propone además Leturia otros problemas y se pregunta: ¿Llegaron a América las Bulas de convocación del Concilio? ¿Desearon los prelados americanos ir al Concilio? ¿Mandaron al menos procuradores? A esto responde que Zumárraga recibió en 1537 la Bula de convocación del Concilio en Mantua y deseó vivísimamente ir al Sínodo. Reunió en Méjico una junta para examinar la conveniencia de ir a Mantua, y en ella se vió que era oportuna la partida a causa de las muchas necesidades de las nuevas diócesis americanas. Consultó el caso con el Virrey Mendoza; pero éste se mostró desfavorable al proyecto, no solamente por la posible suspensión del Sínodo a causa de la temida guerra entre Carlos y Francisco, sino además por otros motivos de carácter general y permanente, que constituyen la verdadera razón por la que no hubo prelados de América en Trento, a saber, porque una ausencia de los obispos, necesariamente muy larga—de tres a

cuatro años consumía un viaje de ida y vuelta—hubiese perjudicado mucho al estado de las diócesis, y porque las demandas de América podrían hacerse en el Concilio por medio del Emperador y sus agentes. Por eso Zumárraga suspendió el viaje; pero quiso estar representado por medio de procuradores, pidiendo al Rey que los dejase marchar. En 1537 se reunieron en Méjico Zumárraga y los obispos D. Francisco Marroquín, preconizado para la sede de Guatemala, y D. Juan López de Zárate, elegido para la de Oaxaca. Los dos primeros ansiaban ir al Concilio, y de esa junta salió un documento colectivo que pedía al Emperador una resolución definitiva en el negocio de la partida, y en el caso de no poderse ésta realizar, la obtención del permiso para su solución quedaba por parte del Papa. Por un despacho real se mandó al Virrey que no dejase partir a los prelados "por ser acabado el Concilio y por otras causas", y por otro se pidió al embajador español en Roma que sacase el anhelado permiso. El Consejo general respondió también al documento colectivo, probando la imposibilidad del viaje por la distancia y el daño de las diócesis durante la larga ausencia. Los prelados se aquietaron. En un próximo artículo promete L. iluminar el contenido de estas dos interrogantes: ¿Por qué no se enviaron procuradores de las diócesis americanas? ¿Por qué los embajadores de Carlos V y Felipe II no movieron más en Trento los problemas religiosos hispanoamericanos? *J. Olazarán.*

CALDENTEY, M., T. O. R.: *¿Influyó Ramón Lull en la intervención de Miguel Tomás de Tatxanet en el Concilio Tridentino?*.—VV, 3 (-945), 118-132.

El mallorquín Miguel Tomás de Tatxanet, ilustre canonista y más tarde obispo de Lérida, asistió al Concilio de Trento en sus últimas nueve sesiones en calidad de Doctor en Leyes, y luego tradujo en buen latín las Actas del Concilio. Recuerda el P. Caldentey algunos pasajes de Ramón Lull en el *Libre de Blanquerna*, en los que el autor iluminado insiste en la necesidad de reforma de la Iglesia, y sobre todo en la necesidad de residencia de los obispos. De aquí puede fácilmente deducirse que, según todas las probabilidades, el conocimiento de esta opinión de Ramón Lull indujo efectivamente a Tatxanet a su intervención en el Concilio y a su trabajo de traducción. A modo de complemento se añaden unas notas sobre los abusos cometidos en Mallorca en el asunto de la residencia, y se puntualiza el tiempo en que se introdujo en la isla la reforma tridentina en un punto tan importante. *B. Llorca.*

IBÁÑEZ, E., O. F. M.: *Las sesiones del Concilio de Trento*.—VV. 4 (1945), 133-173.

Exposición de carácter estadístico, en la que se anota el orden exterior y organización del Concilio, insistiendo de un modo particular en la participación que hubo en cada una de las 25 sesiones. Después de una rápida observación sobre los antecedentes del Concilio, se da idea algo detallada sobre su reglamento. A continuación se entra en la parte principal del trabajo, consistente en anotar en cada uno de los tres períodos, cada sesión y suscripción final, las fechas en que se celebraron, lo que en ellas se realizó y los prelados y teólogos que tomaron parte. Entre éstos se dan los nombres de los religiosos franciscanos y de los españoles. *B. Ll.*

SS. Sacramento, Fr. L. del, O. C. D.: *Los carmelitas en Trento.*—VV. 3 (1945), 174-192.

Trabajo encaminado a dar a conocer la aportación de los carmelitas al Concilio de Trento. Después de una enumeración rápida de los que tomaron parte en las tres etapas del Concilio, se hace un recuento de cada uno de ellos y se exponen los datos conocidos de su vida, sus intervenciones en la obra conciliar y su producción literaria. Es digno de notarse que la inmensa mayoría de los carmelitas asistentes al gran Concilio eran italianos (17 de 25), y sólo uno español, Fr. Diego de León.

B. Ll.

Gomis, J. B., O. F. M.: *Vives, pro Concilio [de Trento].*—VV. 3 (1945), 193-205.

Se dan interesantes datos y pormenores sobre el esfuerzo realizado por Vives en favor de un Concilio universal. En medio de una Europa desquiciada, él fué uno de los que más trabajaron en pro de la paz cristiana, como lo prueban los muchos tratados que escribió. Como medio indispensable para ello, Vives abogó enérgicamente por un Concilio. Son célebres, sobre todo, sus dos cartas o tratados dirigidos en 1522 al Romano Pontífice Adriano VI, y en 1529 al mismo Emperador Carlos V, propugnando la reunión inmediata de un Concilio. Se estudia el móvil de Vives, que era la concordia del mundo cristiano, los puntos fundamentales de reforma y otros puntos de vista, particularmente su retraso, de cuyas consecuencias Vives se lamenta. *B. Ll.*

Vara Fínez, J.: *Paisaje y evocación de Trento.*—VV. 3 (1945), 206-211.

Interesantes pinceladas, en que se evoca el recuerdo de Trento, ciudad tranquila y pacífica, ciudad típica del Tirol, santa por sus tradiciones, sus iglesias y sus tradiciones cristianas. La vida que en ella introdujo el gran Concilio durante sus tres etapas interrumpió su antiguo sosiego y patriarcal tranquilidad, convirtiéndola en centro religioso y aun político de toda la Cristiandad. *B. Ll.*

Lozoya, Marqués de: *La arquitectura de la Contrarreforma.*—VV. 3 (1945), 212-216.

Discútese el fundamento que existe para hablar de un estilo arquitectónico de la Contrarreforma, como resultado y síntesis del Concilio de Trento. Desde luego, no es el barroco, aunque su desarrollo coincide con la actividad de la reforma católica promovida por Trento. En cambio, pueden considerarse como símbolos del Concilio de Trento los dos grandes arquitectos, Herrera y Vignola. El Escorial podría ser llamado al Concilio de Trento convertido en piedra: unidad, grandiosidad, solidez a toda prueba. *B. Ll.*

Fullana, L., O. F. M.: *¿Por qué Santo Tomás de Villanueva no asistió al Concilio de Trento?*—VV. 3 (1945), 217-225.

Habiéndose celebrado las dos primeras etapas del Concilio de Trento en vida de Sto. Tomás de Villanueva y habiendo recibido él expresa e insistente invitación para que asistiera, sorprende no poco el hecho de que

no se presentara en Trento. Expónense las gravísimas causas que tuvo el Santo para ello y se reproducen las interesantes cartas que escribió y recibió con ocasión de las dos primeras etapas del Concilio. En ellas se exponen las causas que le impidieron la asistencia y recibe la aprobación de las mismas. Murió el año 1556, antes, por consiguiente, de la tercera convocatoria del Concilio. *B. Ll.*

Rodríguez, I., O. F. M.: *Felipe II envía al Concilio a su consejero Fr. Alonso de Castro.*—VV. 3 (1945), 226-232.

Después de unas observaciones iniciales sobre la significación de Fr. Alonso de Castro en el campo de la ciencia teológica y canónica española del siglo XVI, y después de darnos una idea de sus dotes oratorias, se habla de su designación como teólogo por el Monarca español. El aprecio que Felipe II hacía de este hombre, aparece en que lo conservó siempre a su lado, le hizo su confesor y le llevó consigo a Inglaterra. Se reproducen algunas cartas que atestiguan sus íntimas relaciones con el rey y la familia real, y se termina con una observación general sobre las importantes intervenciones de Castro en el Concilio. *B. Ll.*

Juliá, E.: *El Concilio de Trento y el Imperio español.*—VV., 3 (1945), 233-258.

En este estudio se recorre el desarrollo de las relaciones entre los Reyes de España y los Romanos Pontífices en orden a la convocatoria del Concilio de Trento y el desarrollo del mismo en sus etapas. Carlos V tiene que luchar constantemente con León X y Clemente VII para conseguir el Concilio, cosa que al fin se obtiene en el Pontificado de Paulo III. En todo aparece constantemente el esfuerzo del emperador por apoyar con todo su poder al Romano Pontífice, si bien se produjeron asperezas y disensiones sensibles. Los mismos esfuerzos siguieron en tiempo de Julio III en la segunda etapa del Concilio. Felipe II siguió en esto la política de su padre a pesar de sus diferencias con Paulo IV y otras dificultades. Salvado el paréntesis de Paulo IV, el Monarca español fué hasta el fin del Concilio su más eficaz apoyo. *B. Ll.*

Cereceda, Feliciano, S. I.: *El Nacionalismo religioso español en Trento.*—Revista "Hispania". Madrid, 1945. Tomo V, núm. XIX, pág. 236-285.

Se intenta en este trabajo el examen complejo de los orígenes de la teoría del derecho divino de los obispos, defendida en el Concilio de Trento por los prelados de España sostenidos, según se dice, por el regalismo de Felipe II. El debate, aunque dogmático, andaba complicado con asuntos e intereses reformatorios, pecuniarios, políticos, de resentimiento nacional herido y con mil impalpables más que vinieron a cuajarse en aquella tempestad teológica.

Ha sido por eso necesaria una revisión lenta del pretendido espíritu cismático de nuestros obispos; de la posición del embajador en el Concilio, conde de Luna, y de la misma actitud de Felipe II, que si de algo adoleció fué de amable condescendencia con Pío IV y los legados, dejando a sus obispos abandonados, y más todavía, haciéndolos callar positivamente en la disputa.

Los orígenes teológicos franceses conjugados con el espíritu reformador de los obispos, ansiosos también de ampliar sus prerrogativas, dan la clave de esta polémica conciliar, en la que jamás se pensó en una Iglesia española medio separada de Roma, ni menos en la implantación de las ideas conciliaristas proscritas de la Universidad española desde mucho tiempo atrás. *F. C.*

CERECEDA, FELICIANO, S. I.: *Dictamen sobre la reforma eclesiástica presendo a Felipe II en 1560 por el Doctor Alfonso Alvarez Guerrero.*—Revista "*Hispania*". Madrid, 1944, vol. IV, págs. 28-65.

Al correr las primeras noticias sobre una nueva convocación del Concilio de Trento en tiempo de Pío IV, mandó Felipe II a varios consejeros suyos que le pusieran por escrito el plan de reforma eclesiástica que podía presentarse al Concilio. Entre ellos recibió también el encargo un insigne jurista que por aquellos años de 1560 era en Nápoles presidente de la Cámara Regia.

En los días del Emperador había sido también requerido para orientar al César en el asunto de la celebración del Concilio y de la reforma de la Iglesia. Llamábase este célebre abogado Alfonso Alvarez Guerrero, que más tarde acabó siendo obispo en el reino de Nápoles y que ahora cumplió la orden del rey redactando un memorial interesantísimo por los profundos conocimientos que demuestra del derecho y del Patronato Real español, y más aún, por la clara mirada con que apunta al remedio de males neurálgicos en la cristiandad de entonces: la residencia de los obispos, la creación de cardenales y su representación proporcional según las naciones católicas, la reforma del cónclave, la supresión de las exenciones capitulares y de los colectores, proponiendo una nueva división de diócesis españolas

El valor de este escrito radica sobre todo en el conocimiento y en la experiencia directa de las cosas, demostrada en cuantas insinuaciones se permite, pero sobre todo se echa de ver su gran ciencia jurídica y canónica, que aun ahora hace de él uno de los legistas más apreciados de aquella edad. *F. C.*

JEDIN, HUBERT: *Un laico al Concilio di Trento: il conte Lodovico Nogarola.* Il Concilio di Trento, 1 (1942), 25-33.

El hecho de haber predicado el seglar veronés Ludovico Nogarola en la catedral tridentina delante de los legados y veintitrés prelados en la Misa del 26 de diciembre de 1545, llevando el bonete y la capa de Monseñor Pighino, da ocasión a J. para estudiar con la competencia en él habitual la vida y actividad literaria de Nogarola y la parte que tomó en el Concilio. Estudió en Mantua y Bolonia, y fué discípulo de Pomponazzi y del español Juan Montes de Oca. Mantuvo correspondencia con insignes personajes de su época, conoció muy bien la lengua helénica e hizo diversas traducciones, que fueron impresas. Dejó veinte manuscritos sobre los más diversos temas y una rica herencia teológica con trabajos sobre la predestinación, el pecado original, la gracia, el purgatorio, el infierno, etc. Eran la mayor parte materias relacionadas con las disputas de la época. Escribió también sobre Concilios. Todo este material interesa mucho al historiador y al teólogo que quieran enterarse de cómo reaccionó un seglar culto frente a estas cuestiones entonces candentes. No es extraño que por su erudición y ciencia se le admitiese a dirigir la palabra al Concilio en una función litúrgica. Nogarola no gustó en su prédica, fracaso que J. achaca, más que al fondo del discurso, a la forma y hábitos con que predicó el Conde. Nogarola quedó en Trento después de este infortunio y aun quiso tomar parte como verdadero miembro de la Asamblea; pero su petición fué desechada. Con todo, ayudó por vía extraordinaria a las labores conciliares con sus *Instituciones Apostólicas*, colección de Tradiciones Apostólicas, que presentó a los Legados mientras se debatía en Trento el problema de la Tradición. La colección era abundante; pero introdujo en ella muchas costumbres

que no forman parte de la Tradición como fuente de la fe. Este defecto tiene en parte su explicación en el imperfecto cuestionario a que tuvo que responder en su trabajo. Las demostraciones históricas de la apostolicidad de muchas de esas tradiciones alistadas por el Conde son inadecuadas. La determinación de esas tradiciones en el punto en que se encontraban entonces los estudios patrísticos era cosa complicada, y no es de admirar la imperfección de la obra del Conde. El Concilio evitó este escollo contentándose con fijar en general el principio de la Tradición en contraposición al principio protestante de la sola Escritura como fuente de la fe y ahorrándose el trabajo de dar una lista específica de esas tradiciones, que son fuentes de la fe. El opúsculo de Nogarola influyó negativamente en las deliberaciones del Concilio, en cuanto que hizo ver la dificultad de concretar el número y naturaleza de las tradiciones apostólicas. Nogarola escribió asimismo sobre los temas dogmáticos tratados en Trento durante el año 1546. Estos escritos han quedado inéditos y no se sabe hasta ahora su paradero. No se sabe si asistió a la segunda época conciliar. Murió en 1559 ó 1560. *J. Olazarán.*

González, Marcelo, Pbr.: *La actuación de Diego Laínez en el Concilio de Trento.*—"Miscelánea Comillas" II (1944), 367-391.

Laínez aparece por vez primera en las discusiones de Trento el 24 de mayo de 1546. Una de sus más brillantes actuaciones fué al tratar de la justificación. El eminente general de los agustinos, Jerónimo Seripando, expuso los días 8 y 15 de octubre su teoría sobre las dos justicias: la formal e inherente, por la que Dios nos justifica, y la justicia de Cristo, que se nos imputa para suplir las deficiencias de la nuestra. De 34 teólogos que hablaron después de él, 29 rechazaron la necesidad de la justicia imputada. Después de todos disertó Laínez el 26 de octubre, con tal maestría, que su discurso se insertó íntegro en las actas del Concilio. Un mes después habló Seripando en su defensa, pero cedió a la fuerza de los argumentos de Laínez y terminó por abandonar su teoría.

Brillante y amplia fué la intervención de Laínez sobre la Eucaristía: Presencia real, el 8 de septiembre de 1551; el Sacrificio de la Misa, tres horas, el 7 de diciembre de 1551; la inmolación eucarística, dos horas y media, el 27 de agosto de 1562; la comunión bajo las dos especies, inconveniente para los no-sacerdotes, el 6 de septiembre de 1562. Añádase su eficaz intervención sobre la reforma del clero, tres horas, el 2 de octubre de 1563. La actuación de los PP. Laínez y Salmerón en la redacción y fijación de la doctrina sobre la Penitencia, definida en la sesión XIV, fué decisiva.

Otra de las más destacadas intervenciones de Laínez fué a propósito del sacramento del Orden. D. Pedro Guerrero, arzobispo de Granada, defendía que los obispos recibían la jurisdicción inmediata de Dios. La misma tesis seguían los obispos españoles y franceses. Los Padres del Concilio estaban en esto divididos casi por la mitad. El 20 de octubre de 1562 pronunció Laínez su memorable discurso en contra de la tesis de Guerrero. El 9 de diciembre volvió a hablar en defensa de la misma doctrina. El 16 de junio de 1563 combatió las pretensiones galicanizantes de algunos obispos. La doctrina de Laínez fué sancionada por el éxito, a excepción de un solo caso, y fué cuando el 23 de agosto de 1563 defendió equivocadamente que la Iglesia no podía invalidar los matrimonios contraídos clandestinamente. *J. Salaverri.*

GUTIÉRREZ, DAVID, O. S. A.: *Fray Jerónimo Seripando (padre y legado en el Concilio de Trento), según su último biógrafo.*—CdD, 155 (1943), 403-432.

Este artículo está motivado por otro del P. F. Cereceda, S. I., titulado *La diplomacia española y la elección de legados de Trento:* 1560-1561, y publicado en "Razón y Fe" (enero 1943, págs. 48-65), en el que, según el P. Gutiérrez, aparece muy desfavorecida la personalidad de Seripando, por utilizarse en él documentación parcial, sobre todo la de Vargas, embajador de Felipe II en Roma, tan poco amigo del ilustre agustino. El autor se propone presentar el verdadero retrato de Seripando, a base de la célebre obra del Dr. Hubert Jedin *(Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16 Jahrhunderts),* de la que en el presente artículo se hace una detallada reseña. Tras la cual, como conclusión, el autor afirma que no pocos documentos alegados por Jedin contradicen los juicios de Vargas y según ellos trata de rectificar estos juicios, para dejar a salvo al ilustre cardenal de lo desfavorable que el embajador pone su persona. *J. Sagüés.*

GOÑI GAZTAMBIDE, JOSÉ: *Los navarros en el Concilio de Trento.*—RevEspTeol, 5 (1945), 179-247.

Se estudia en pormenor la actuación que tuvieron en el Concilio los dos obispos de Pamplona, D. Alvaro Moscoso y D. Diego Ramírez, y los prelados y teólogos naturales del antiguo Reino de Navarra.

D. Francisco de Navarra, obispo de Ciudad Rodrigo al ir al Concilio, pero promovido muy pronto a la sede de Badajoz, asistió a las dos primeras convocatorias. Prelado docto y valiente le llaman los Legados en carta a Roma, y tal aparece en sus actuaciones. Le vemos intervenir en la preparación de los decretos sobre la Sagrada Escritura, sobre el pecado original, sobre la justificación, sobre la residencia de los obispos. Siempre aparece su ciencia, y no pocas veces su insistencia por defender de todos los modos posibles lo que cree se debe sostener. Así, por ejemplo, la adición al título "Sacrosancta Tridentina Sydonus", en que quería a todo trance se incluyese la confesión explícita de que el Concilio representaba a la Iglesia universal. Lucha por incluir la adición, peligrosa sin duda, frente a los protestantes, por más que en él no tuviera mal sentido. Su influjo tuvo muy felices resultados en la preparación de la doctrina y cánones sobre la Eucaristía, la Penitencia y la Extrema Unción.

Fray Bartolomé Carranza de Miranda, O. P., asistió también a las dos primeras convocatorias del Concilio como teólogo del Emperador. Orador de fama en el Concilio, se estimaban en él también sus pareceres, llenos de erudición conciliar y patrística. Su actitud frente al luteranismo fué siempre de intransigencia, a pesar de los cargos que se le hicieron.

D. Alvaro Moscoso, obispo de Pamplona, estuvo en el Concilio durante la segunda reunión de éste, aunque por los azarosos incidentes de su viaje a Trento no pudo asistir a ninguna de las sesiones dogmáticas.

D. Diego Ramírez Sedeño de Fuenleal, obispo también de Pamplona, intervino en la tercera reunión del Concilio. Actuó en los preparativos de la sesión XXI, y luchó con los demás prelados españoles por la declaración del derecho divino en la autoridad y en la residencia de los obispos. Iniciativa interesante suya en el Concilio fué la de que se definiese la infalibilidad de la Iglesia, porque "decir Creo en la Santa Iglesia Católica, es decir más que Creo en el Evangelio".

Doctor Miguel Itero, consejero y acompañante del obispo de Pamplona en la tercera convocatoria del Concilio. Datos inéditos sobre su vida. Su estancia en Trento no es conocida ni en las mejores colecciones.

Doctor Miguel Oronsuspe. Habló sólo una vez en la tercera reunión del Concilio, es decir, en la cuestión de la superioridad de los obispos sobre los presbíteros; y fué el primero que al discutir el canon séptimo propuesto reclamó la mención expresa del derecho divino como fuente suprema de esa superioridad. Sabido es cuántas dificultades y sinsabores trajo al Concilio esta cuestión.

D. Pedro Navarra, obispo de Comenges (Francia), estuvo en la tercera reunión del Concilio. Aunque más que en las sesiones de Trento, tiene un puesto de honor en la literatura española. *J. A. de Aldama.*

OROMÍ, B., O. F. M: *Los franciscanos españoles en el Concilio de Trento.*— VV, 3 (1945), 95-117, 275-324, 544-595.

El primer artículo es un estudio concienzudo y paciente de los catálogos de los franciscanos españoles que intervinieron en el Concilio, catorce publicados durante el Concilio, otros trece de las ediciones y colecciones posteriores y siete compuestos por autores franciscanos o españoles, comparados estos últimos grupos con el definitivo de Massarelli. Descartados algunos nombres, cuya intervención en el Concilio es dudosa, quedan diecinueve, cuya vida, escritos y actuación conciliar se propone estudiar el autor, estudio que no deja de ofrecer dificultades, aun en las fuentes publicadas.

Alfonso de Castro. Nacido en Zamora (1495); viste el hábito franciscano en Salamanca (1511), donde fué profesor de Teología por espacio de treinta años; cultivó también el púlpito y ocupó varios cargos de gobierno. En 1545 fué al Concilio como teólogo del cardenal Pacheco, obispo de Jaén. Antes de 1547 había viajado hasta Alemania, y en 1553 fué llamado a Bruselas por Felipe II, a quien acompañó a Inglaterra, predicando allí con gran celo; a mediados de 1555 vuelve a Bruselas como predicador de la corte real, y aprobado ya para arzobispo de Compostela, muere el 3 de febrero de 1558.

Su principal obra es *Adversus haereses,* considerada en el siglo XVI como tratado clásico sobre las herejías: tuvo hasta 23 ediciones, todas, menos la última, en aquel siglo. También obtuvo varias la obra *De iusta haereticorum punitione,* y es de importancia en el Derecho penal su *De potestate legis poenalis.* Hasta doce escritos cree el autor poder atribuirle, si bien los tratados conciliares *De apistola Pauli ad Hebraeos* y *De traditionibus Ecclesiae* quizás pertenecen a Claudio Jayo (S. I.), procurador en el Concilio del arzobispo de Ausburgo.

Asiste al Concilio en sus dos primeros períodos, en el primero hasta noviembre de 1546 y en el segundo hasta abril de 1552. Es el primero en declarar la materia de la sesión IV. Sobre las tradiciones, la posición de Castro (¿y de Jayo?) era que antes debía tratarse de la autoridad de la Iglesia, en lo que no fué seguido por el Concilio, y que había de hacerse alguna distinción entre ellas, idea aceptada por los Padres. Tomó parte activísima como miembro de la comisión en la preparación del decreto, y en el capítulo sobre los abusos de la Sagrada Escritura condenó la versión a las lenguas maternas, lo que suscitó una fuerte disputa, sin ser admitida su sugerencia. Para la sesión V reunió las autoridades sobre el pecado original, de las cuales se sirvieron los conciliares para redactar el decreto. Influyó sin duda en la redacción del c. I *in qua constitutus fuerat;* en cambio, es dudosa su cooperación a la declaración sobre la Incamulada Concepción, pues se adhería a ella no "firmo animo" In-

tervino poco en las cuestiones sobre la justificación; sin embargo, es el primero que diserta en público sobre el tema, y su parecer se distingue por su nitidez sobre todo en establecer lo que se debe al hombre en el proceso justificativo; además, privadamente examinó la segunda forma del decreto. En su obra *Adversus haereses* afirma que se halló en Trento durante la disputa *de certitudine gratiae*, si bien es notable que no aparezca en las actas su intervención personal. Por último, su teoría sobre la oblación de Cristo en la Cena es propuesta en el segundo período del Concilio y alabada y aprobada por muchos PP. en el tercero.

Vicente Lunel de Barbastro, ilustre general de la Orden franciscana de 1535 a 1541, fué mandado al Concilio por Carlos V, y murió en Trento en 1549. Se conserva de él un voto *De Scripturarum germano usu et abusibus epitome*, seguramente ampliación del pronunciado el 8 de marzo de 1546, en el que abunda en las ideas de Alfonso de Castro. Intervino en las congregaciones preparatorias de la sesión V, y más destacadamente en la discusión sobre la justificación. Examina el autor las modificaciones propuestas por Lunel al discutirse la segunda fórmula y su voto sobre la justicia imputada y la certeza de la fe pronunciado el 15 de octubre; la doctrina es plenamente negativa sobre la primera cuestión; en cambio, propugna, a su parecer con Escoto, una certeza de fe del estado de gracia, después de rechazar la doctrina de los herejes.

Andrés de Vega es el teólogo franciscano más insigne en el primer período del Concilio. Su biografía presenta aún varias lagunas. Nacido en Segovia (1498), discípulo en Salamanca de Alfonso de Castro, ingresa en los Observantes en 1538. Maestro en la misma Universidad desde 1541, va al Concilio como procurador del obispo de Mondoñedo y teólogo de Pacheco. A fines de 1548 o principios de 1549 vuelve a España. Su muerte acaeció, a juicio del autor, el mismo año, si bien otros la retrasan hasta 1560.

En enero de 1546 fecha en Venecia su *Opusculum de iustificatione*. La obra que ha inmortalizado el nombre de Vega es su *Tridentini decreti de iustificatione expositio et defensio*, Venecia, 1548, reproducida después en Alcalá, y que más tarde editó S. Pedro Canisio con el título *De iustificatione doctrina universa...* Colonia, 1571, colmándola de elogios, como la más apta para conocer y defender la doctrina católica en tan importante materia, de candente actualidad en Alemania. En el Concilio escribió el primer decreto sobre la justificación y un dictamen sobre la canonicidad de S. Juan, 8-1-11; quedan de él otros 364 escritos más o menos probables.

Que el trabajo oculto de Vega fué grande como principal teólogo consultor del cardenal Pacheco es evidente. Pero tuvo, sobre todo, "su momento esplendoroso" al proponerse el dogma de la justificación. Después de las primeras discusiones, el 24 de julio es presentada por los legados la primera fórmula del decreto, que es cierto debe atribuirse a nuestro teólogo, como lo prueba el ejemplar corregido y encabezado con el nombre de Vega, de mano de Cervini. Junto a las noticias recogidas por el autor sobre esta actuación de Vega, es interesante el influjo de éste en la formación y sucesivas enmiendas de las fórmulas siguientes redactadas por Seripando. Confrontando las diferentes redacciones saca el autor la conclusión que casi todos los cánones de Vega rechazados al principio pasaron paulatinamente al decreto discutido; en la redacción definitiva queda muy poco en los capítulos; en cambio, en 18 cánones se aprecia una dependencia literal. Cree también el autor que intervino Vega decisivamente en la disputa sobre la certeza de la gracia. Examinada la participación de Vega en las discusiones sobre los Sacramentos, nota el autor que fué el primer teólogo que propuso se insertase la fórmula *ex opere operato*.

Seguirá este estudio en los números sucesivos de la Revista.

J. M. Dalmáu.

POU Y MARTÍ, J. M., O. F. M.: *I Frati Minori nel primo periodo del Concilio* (1545-47).—"Il Concilio di Trento", 2 (1943), 201-209.

Dice P. que no es trabajo fácil recoger los nombres de todos los teólogos que asistieron al Concilio de Trento, porque no todos los presentes en dicha ciudad hablaron en juntas públicas o privadas, a pesar de haber estudiado las materias doctrinales propuestas a la consideración de los profesores de Teología allí presentes. Unos fueron enviados por los obispos, otros por los superiores de sus respectivas Ordenes religiosas, y no siempre se leen sus nombres en las Actas o Diarios. Esto no debe olvidarse al constatar que los catálogos de las Crónicas de las mencionadas Ordenes no coinciden con los de los documentos oficiales tridentinos. Esto no ocurre en los catálogos de Padres, cuyos nombres fueron todos consignados en esos documentos. Hecho este prenotando, elabora P. su instructivo catálogo, ilustrándolo con datos bio y bibliográficos de los conciliares frailes menores, y recordando sumariamente su obra conciliar. Entre los Padres menciona P. al ministro general Juan Calvi y a los obispos Zanetti y de la Cruz: y entre los teólogos, a los españoles Lunell, Castro, Vega, Carvajal, Salazar y Meneses; a los franceses Du Conseil, Cenomano, Desgrandes, Locheb, Mazi. Mallet, Assart y Flavio; a los italianos Lombardello, Vitriari, Silvestre de Cremona, Juan Bautista de Castiglione y Tomás de Fogliano; y al portugués Francisco de la Concepción. Respecto a los italianos Cristóbal de Padua, Constantino del Monte y Gaspar Venturini, no encuentra P. anotada su participación en el Concilio. Cierto teólogo nombra a Clemente da Moneglia, general de la Orden desde 1553; pero su nombre no aparece en las Actas. El artículo de P. contribuirá al perfeccionamiento de la Historia del elemento personal del Concilio.

J. Olazarán.

ODOARDI, GIOVANNI, O. F. M. Conv.: *I Francescani Minori Conventuali al Concilio di Trento.*—"Il Concilio di Trento", 2 (1943), 298-311.

En realidad, O. cataloga únicamente los nombres de los tridentinos conventuales del primer período (1545-1547). Da cuenta de varios catálogos procedentes, verbigracia, el de Giustiniani, que registra 18 nombres; el de los *Annales Ordinis Minarum*, que contiene 13, y el de Le Plat, que sube la cifra a 24, y a continuación, basándose en los Diarios y Actas de la edición novísima, demuestra que son 28: 2 Padres y 26 teólogos. Aquéllos son Buenaventura Pio de Costacciaro, ministro general, y el obispo de Bitonto, Cornelio Musso. Estos son: Alejandro de Lugo, Angel Vigerio, Antonio Frasio, Bernardino Boldrini, Buenaventura Farineri, Clemente Tomasini, Cristóbal de Bagnacavallo, Felipe Braschi, Francisco de Patti, Francisco Castello, Francisco Visdomini, Jerónimo Girelli, Juan Bernieri, Juan de Colle, Juan Antonio Delfino, Juan Jacobo Passeri, Juan Bautista Vastini, Julio Magnani, Lorenzo Fuligno, Luis Pighisino, Padovano Grassi, Pedro Pablo Caporella, Sebastián de Città di Castello, Segismundo Fedri, Tomás Marconi y Valerio de Vicenza. "Otros nombres podrían añadirse —dice O.—, pero no están reseñados en los tomos de la edición Goerresiana publicados hasta el presente, y por eso se omiten en su lista." El trabajo de O., ampliamente anotado con noticias biográficas, bibliográficas y conciliares de los conventuales por él seleccionados, supone un nuevo avance en la penosa tarea de catalogar científicamente los nombres de cuantos tomaron alguna parte en los trabajos del Concilio Tridentino.

J. O.

WALZ, ANGELO, O. P.: *Gli inizi domenicani al Concilio.*—"Il Concilio di Trento", 2 (1943), 210-224.

"La participación de los dominicos en el Concilio—dice W.—ofrece una rica variedad de personas y acciones, y lleva el sello de la más sentida adhesión a la Iglesia." Para probarlo, estudia esa colaboración desde principios de 1545 hasta junio de 1546, en que se tuvo la quinta sesión. En lo relativo a las personas se ocupa de los obispos Caselli, Nacchianti, Bertano y Pasquale, y de los Padres de su Orden: Necrosio, Romeo, Catarino, Soto, Carranza, Marco Laureo, Jerónimo de Oleastro, Jorge de Santiago y Gaspar de Reyes. De sus actividades recuerda, entre otras, su estudio científico y prédicas presinodales; la predicación ante el Concilio de Catarino, Carranza, Gaspar de Reyes y Marco Laureo; la representación de la Orden en la persona de Soto, cuya autoridad y ciencia personales es muy superior a lo que de él se lee en Diarios y Actas; las dificultades de los "obispos pobres" Caselli y Pasquale; la intervención de los conciliares dominicos en los debates sobre la Escritura, Tradición, ejercicio de la predicación y pecado original; varias denuncias de Soto contra algunos miembros del Concilio por juzgar su doctrina menos buena; y el espinoso asunto de la Inmaculada Concepción, en el que Bertrano tuvo gran parte para que nada se decretase a favor de este privilegio, según lo deseaba Pacheco. En su artículo, W. tiende a dar una gran cantidad de noticias de diversa especie, por vía breve, lo que hace a su trabajo poco apto para una síntesis justa de pocas líneas. *J. O.*

OLAZARÁN, JESÚS, S. I.: *Nuevo voto tridentino del carmelita Vicente de Leone.*—RevEspTeol, 2 (1942), 649-680.

Texto íntegro del voto pronunciado por el carmelita Vicente de Leone el 23 de junio de 1546, en los preparativos de la sesión VI, y del que hasta ahora sólo conocíamos el resumen de Massarelli. El texto se toma del manuscrito 614 de la Universidad Gregoriana de Roma, ya descrito por el P. Enrique Lennerz en 1934. Toda la concepción del voto es netamente antiluterana, sin que esto lo exima de algunas expresiones menos exactas. La justificación es un verdadero perdón de los pecados, una real consecución de la justicia de Cristo y una verdadera y real renovación del alma. La justicia inherente, identificada con la caridad, es una realidad permanente y física en el alma. La fe es raíz, base y disposición necesaria para la adquisición de la justicia; pero ella sola no basta, sino que se requieren las buenas obras, por lo menos las internas. Las obras, supuesta la gracia preveniente, disponen a la justificación y la merecen de congruo; después de la justificación merecen de condigno el aumento de la gracia.

J. A. de Aldama, S. I.

OLAZARÁN, JESÚS, S. I: *Voto tridentino inedito sulla giustificazione e la certezza della grazia del Generale carmelitano Nicolò Audet.*—"Il Concilio di Trento", 2 (1943), 272-285.

Tras una breve mirada a la prolongada vida de Audet, estudia el autor el origen y naturaleza del documento editado en estas páginas, deduciendo ser él un conjunto udetiano de dos partes, la primera de las cuales contiene el voto leído por el general carmelita el día 13 de julio de 1546 en la disputa del llamado "primer estado de la justificación", o sea, del paso de la infidelidad a la fe y justificación primera. Con este feliz hallazgo se conoce ya todo el pensamiento de Audet sobre este dogma ca-

pital, pues su voto acerca del segundo y tercer estado lo editó hace tiempo Ehses en la parte de las Actas corespondiente al 23 del mismo mes. La segunda parte es un corto e intrascendente escrito sobre la certeza de la gracia, relacionado con alguna de las intervenciones que Audet tuvo en julio y agosto de 1546. La mente de Audet en lo tocante a dicha certeza hay que estudiarla todavía en un documento que editó Schweitzer en *Concilium Tridentinum* (Ed. Societas Goerresiana), XII, 646-651. El Códice 614 de la Universidad Gregoriana ha proporcionado al autor el texto del voto audetiano. *J. O.*

WEBER, SIMONE: *Le abitazioni dei Padri a Trento durante il Concilio.*—"Il Concilio di Trento", 1 (1942), 57-64; 2 (1943), 139-146.

En este instructivo artículo aborda W. un punto interesante de historia externa tridentina: el del alojamiento del elemento conciliar y su séquito. Ante los ojos del lector van desfilando los grandes palacios: Geroldi A. Prato, Tono, Geremia, Alberto Colico o Salvadori, Migazzi al Cantone o Ciani, el delle Albere, etc., y numerosas casas de seglares y religiosos, que sirvieron de albergue a legados, Padres, teólogos, embajadores y otras personas conciliares. Pacientemente ha podido recoger W. noticias de 284 habitaciones de miembros de la gran Asamblea tridentina. Todo el artículo es un tejido inacabable de nombres de casas y personas, que ojalá vaya aumentando en posteriores investigaciones de W., porque todo ello podrá servir para dar luz a diversas e importantes cuestiones tridentinas extraconciliares, no poco relacionadas con el mismo Concilio. *J. O.*

ALVAREZ OSSORIO, FRANCISCO: *Medallas de los Papas del Concilio de Trento en el Museo Arqueológico Nacional.*—Archivo Español de Arte (1945), 33-60.

Resume el autor las sesiones del Concilio de Trento, celebrado bajo los pontificados de Paulo III, Julio III y Pío IV. Añade los datos biográficos de los artistas que grabaron las medallas de diversos Papas: Bonzagna (J. Federico), conocido por el *Parmesano;* Bonzagna (Juan Jacobo), hermano del anterior, nombrado en 1546 "Piombatore apostólico"; Cavino (Juan), broncista y medallista paduano; Cesati (Alejandro), conocido por el *Grechetto Chipriota,* medallista y grabador de piedras finas; Leoni (León), célebre escultor de la Toscana; Pallante (Simón), medallista; Rubeis (J. Antonio), conocido por *Rossi.*

De las medallas que se describen corresponden veinticinco al Papa Paulo III. En el anverso aparece el Rom. Pontífice de perfil, la cabeza descubierta, rara vez con muceta; capa pluvial, su nombre, año de pontificado, y la signatura del artífice. En el reverso, leyendas y figuras varias, como las alusivas a la seguridad pública, Alma Roma, Palacio Farnese, proyecto de Sangallo para la Basílica de San Pedro, etc.

De Julio III figuran veinticuatro medallas. En el anverso, el busto del Papa, como en las del anterior. En el reverso, relieves de la Basílica de San Pedro, figuras femeninas alusivas a la abundancia, la Puerta Santa y Villa Julia.

A Pío IV pertenecen veintiséis medallas. En el anverso, la figura del Pontífice, casi en la misma forma que en las anteriores. En el reverso, figuras femeninas que representan la Justicia, la Piedad, la Paz; o bien edificios, como los de los puertos de Ostia y Cività-Vecchia, el Castillo de Sant-Angelo, la iglesia de Santa Catalina de los Funeri, etc.

La colección de medallas de Paulo III, Julio II y Pío IV consta de 133 ejemplares; de ellos hay 75 tipos diversos, y los restantes son duplicados.

F. de Hornedo.

CUESTIONES DOGMÁTICAS

GARCÍAS PALÓU, SEBASTIÁN, Pbro.: *Significación teológica del Concilio de Trento.*—"Apostolado Sacerdotal" (1945), 355-364.

Enumera el autor las importantísimas negaciones doctrinales del protestantismo, virtualmente incluídas en las de sus precursores, como Marsilio de Padua, Juan de Janduno, Wicleff, Hus y algunos otros.

Califica al Protestantismo de reto demoledor de la Escolástica y grito de emancipación de la Iglesia. Para contrarrestarlo, no fueron suficientes los beneméritos controversistas que surgieron en defensa de la doctrina tradicional en Alemania, Inglaterra, Italia, Países Bajos y España, de los cuales nombra a los principales; sino que eran necesarias las enseñanzas infalibles de un Concilio.

Tal fué el Concilio de Trento, que para proceder metódicamente, comenzó estableciendo, en la Sesión IV, la autoridad de las fuentes de la revelación, que son la Escritura y la Tradición, y el criterio para su infalible interpretación, que es la autoridad magisterial de la Iglesia. Supuesto lo cual, acometió directamente la revisión de las doctrinas más capitales y centrales en el sistema de Lutero, que eran las del pecado original y de la justificación por la gracia, con las que de ellas inmediatamente se derivan, cuales son las de los Sacramentos y del Sacrificio. El autor se detiene en el decreto sobre la Justificación, del que hace una breve sinopsis, por ser el más trascendental del Concilio. En Trento no sólo se afirmó contra la herejía la verdadera doctrina del cristianismo, sino que se abrieron cauces más seguros para un un nuevo y singular florecimiento de la Ciencia teológica.

Termina con unas "Notas bibliográficas", en que reseña algunos artículos de revista u obras publicadas en España los dos últimos años, sobre la misma materia. *P. Salaverri.*

GOMÁ CIVIT, ISIDORO, Pbro.: *El Concilio de Trento y la Sagrada Escritura.* "Apostolado Sacerdotal" (1945), 349-354.

Citada textualmente la definición del Canon escriturario, hace algunas observaciones sobre su necesidad contra los protestantes, sobre la conveniencia de la definición, aun después de la del Concilio de Florencia, sobre los trabajos que la prepararon en el Concilio de Trento, y sobre el mismo decreto dogmático y sus frutos.

A la cita del decreto sobre la Vulgata siguen algunas consideraciones acerca de las múltiples ediciones que lo motivaron, entre las que cita a las más célebres. El remedio fué declarar una auténtica, sin condenar a la demás. El decreto se da por cierto ser disciplinar y la autenticidad que declara es, no *crítica*, sino *jurídica*, aunque consiguientemente presupone la conformidad *sustancial* de la Vulgata con el texto original y la inmunidad de error en materias de fe y costumbres.

Sigue una enumeración, con brevísimo comentario, de lo que el Concilio prescribió o recomendó acerca del fomento de ediciones críticas, de las normas de sana exégesis, del fomento de los estudios escriturísticos, de la censura a que se habían de someter las ediciones, y de la reverencia en el uso de la Escritura.

Concluye anotando cómo el decreto fué motivado por los errores y abusos de los protestantes, pero al mismo tiempo pretendió el Concilio con él encauzar el criterio de los católicos en el uso de los sagrados libros.

J. S.

CRIADO, RAFAEL, S. I.: *El Concilio de Trento y los estudios bíblicos.*—RazFe, 131, (1942), 151-187.

La múltiple actividad tridentina en orden a la palabra de Dios escrita, puede encuadrarse en tres apartados: fijación de principios para la recta interpretación de las Escrituras, fomento de ediciones críticas de la Biblia y de su estudio, administración de la revelación escrita al pueblo cristiano. La magna empresa comenzó fijando para siempre el Canon bíblico, empeño de la más alta necesidad y trascendencia, dadas las impugnaciones del protestantismo liberal, que comenzaban a infiltrarse en los medios católicos. El Concilio renueva solemnemente el Canon Florentino, pero formulando de tal modo su decreto, que la distinción entre libros proto y deuterocanónicos queda para siempre desterrada en su sentido técnico. Se declara además que los libros del Canon son fuente de revelación en toda su integridad, de modo que cualquier fragmento o parte de ellos merece el mismo calificativo de verdad divina. El influjo de esta declaración en la exégesis ha sido tan grande y decisivo, que hasta hoy sólo tres voces discordantes se han levantado dentro de la Iglesia. También la Hermenéutica recibe un principio de seguridad al señalar el Concilio la interpretación auténtica de la Iglesia como faro primario de cuya luz no es lícito apartarse a la exégesis católica. Fijado el Canon había que dar a la Iglesia un texto bíblico seguro. Para la latina se decidió el Concilio por la Vulgata, consagrando disciplinariamente su autenticidad sustancial jurídica, que supone sin duda la autenticidad sustancial crítica, y cuya edición fué causa de ingentes adelantos en la crítica textual por parte de los sabios que la prepararon. Pero realza este decreto la estima que hacen los conciliares de las demás venerandas versiones antiguas, nominalmente de los LXX y del texto hebreo, cuya ediciones críticas fomenta con tal ardor que 40 años más tarde ve la luz la edición sixtina de los LXX y aun el texto hebreo comienza a prepararse recogiendo códices antiguos. La labor tridentina para la administración de la palabra divina con la creación de cátedras y prebendas y con la rectificación de abusos en la predicación, no son objeto de este artículo. *R. Cr.*

CAVALLERA, FERDINAND, S. I.: *La sesion VI du Concile de Trente sur la justification.*—"Bulletin de Littérature Ecclésiastique", 44 (1943), 229-238; 45 (1944), 91-112.

El P. Cavallera, que ya de antiguo viene investigando en sus fuentes los decretos del Concilio de Trento (son conocidos sus estudios sobre el pecado original en la sesión V y sobre la cláusula referente a la Inmaculada en la misma sesión, sobre los sacramentos en la sesión VII, sobre la penitencia y la extremaunción en la XIV, sobre la comunión de los niños en la XXI y sobre la interpretación del capítulo VI de San Juan en la XIII), aborda ahora la sesión VI y su decreto sobre la justificación, sin duda el más importante de la memorable Asamblea. El estudio está apenas empezado. *J. A. de Aldama.*

DALMÁU, J. M., S. I.: *La justificación, eje dogmático de Trento.*—RazFe, 131 (1945), 79-97.

El error dogmático fundamental de la herejía protestante, de incalculable trescendencia en medio de su pobreza intelectual, es el de la justificación; de aquí que el Concilio de Trento debió trazar este punto como el eje y núcleo principal de sus decretos dogmáticos.

La justificación es el paso del estado de pecado al de santidad o rectitud moral, recta ordenación del hombre a Dios, su último fin; en el orden sobrenatural, y supuesto el pecado original y la redención por Jesucristo, la aplicación de este beneficio. Contra la doctrina tradicional de la justificación por la infusión de la gracia santificante con la cooperación de la voluntad libre a las mociones divinas, se enfrentó la negación de Lutero, teoría inventada como remedio de una crisis de su autor: negación de la libertad y de las buenas obras, y negación de la verdadera justicia y santidad sustituída por una imputación extrínseca de los méritos de Cristo, aprehendidos por una fe o confianza ciega.

Pronto reaccionó la apologética católica contra los nuevos errores; mas fué especial providencia que la gravedad del momento hiciese precisa la convocación del Concilio de Trento, donde con exquisita diligencia se examinó, sintetizó y definió, en el decreto de la sesión VI, 13 de enero de 1547, considerado como obra perfecta de exposición dogmática, toda la doctrina de la Iglesia sobre la justificación, su proceso preparatorio, sus causas y sus efectos. Indicada brevemente la historia de su formación, se da en este artículo un amplio resumen, con traducción de los fragmentos más importantes de los capítulos de este decreto, que sin ser obra teológica propiamente dicha, sino puramente dogmática, fué el punto de partida de la magnífica eflorescencia de la teología de la gracia en el período inmediato al Concilio. *J. M. D.*

M. Oltra, O. F. M.: *La certeza del estado de gracia, según Andrés de Vega. Aportación científica al decreto de la justificación del Concilio de Trento.*—VV. 3 (1945), 46-96, 325-356, 502-543.

El problema de la certeza de la gracia nace con la doctrina de los protestantes sobre la fe fiducial y especial como justificante. Al Concilio de Trento fué presentado y resuelto negativamente, por Andrés de la Vega en su discurso de 26 de junio de 1546; su discusión tomó importancia por la intervención decidida de Catarino, 6 de octubre, en favor de la posible certeza del estado de gracia. Persistió la diversidad de opiniones, sin que se resquebrajase la unanimidad en rechazar el sentido luterano de la frase, y así se llegó a la redacción del cp. 9, que no excluye alguna certeza inferior, sino la propia de la fe teologal.

Para estudiar esta cuestión en las obras de Vega recorre ante todo el autor su doctrina sobre las diversas clases de certeza. La incertidumbre de la gracia la prueban numerosos textos del A. y del N. T. y pasajes clarísimos de la tradición patrística y de la escolástica. Se extiende Vega sobre Escoto, a quien tiene, contra la mayoría de los teólogos franciscanos del Concilio, por defensor de una certeza meramente conjetural. En la polémica Soto-Catarino, que describe sumariamente el autor (un *lapsus* rectificado por la cita correspondiente es decir que Soto defiende una "certitudo scientiae"), intervino Vega con su libro "*De iustificatione*", que suavizó la tirantez entre ambos. Como argumento teológico asienta Vega que de la recepción de los sacramentos no se puede obtener la certeza de la gracia, idea que el autor del artículo apoya con un rápido resumen de algunas opiniones de los escolásticos antiguos sobre la penitencia, y con la doctrina de Vega sobre la incertidumbre de la predestinación.

Mas si la doctrina católica excluye la certeza de fe, no niega una certeza inferior, cuyas señales ve el teólogo tridentino, así como de la "certeza probable" de la predestinación, en las bienaventuranzas y en la alegría espiritual. Más aún, fundado en el valor de las buenas obras, idea característica de la teología española, propugna Vega una certeza moral mayor

que la conjetural, basada en el amor de amistad entre Dios y los hombres, doctrina comprobada en los ascéticos franciscanos contemporáneos, Estella, Osuna y Alonso de Madrid. Y por último, de conformidad con la mística de Sta. Teresa y Fr. Juan de los Angeles, pueden los perfectos llegar a una certeza moral que excluya todo temor.

Se nota que este estudio estaba escrito en alemán; así han pasado a la traducción alguna grafía y unas notas en aquella lengua. Hablando de paso en la introducción sobre la literatura teológica y ascética de la época, menciona el "*Exercitatorio de la vida espiritual*" de García de Cisneros, "que sirvió de modelo (!) a San Ignacio de Loyola para su libro de los Ejercicios". Sobre la controversia entre Soto y Catarino cf. BELTRÁN DE HEREDIA, *La controversia de certitudine gratiae entre Domingo de Soto y Ambrosio Catarino*, CT. 61 (1941), 133-162, y OLAZARÁN, *La controversia Soto-Catarino-Vega sobre la certeza de la gracia*, ESTECLES., 16 (1942), 145-183. *J. M. Dalmau.*

OLTRA, MICHAEL, O. F. M.: *Die Frage der physischen oder moralischen Wirksamkeit der Sakramente zur Zeit des Konzils von Trient.*—Wissenschaft und Weishelt, 4 (1937), 54-61.

Un estudio sumario sobre las Actas del Concilio prueba que éste no ha querido decidir la cuestión del modo como los sacramentos causan la gracia. No se puede, pues, traer como confirmación de una o de otra sentencia (causalidad física o moral) la expresión "continent" o la otra "conferunt". Que el Concilio no había definido la cuestión, lo prueba el hecho de que en los teólogos de la época inmediatamente siguiente se encuentran ambas opiniones. *J. A. de Aldama.*

HOERGER, PAULUS, O. S. B.: *Concilii Tridentini de necessitate baptismi doctrina in decreto de iustificatione.*—Ant. 17 (1942, 193-222, 269-302.

Para la doctrina de la necesidad del bautismo son de interés dos pasajes de la sesión VI del Tridentino: uno en que se habla del voto del bautismo (cap. 4.°) y otro en que se nombra el propósito de recibir ese sacramento (cap. 6.°). Sobre el primer pasaje, consta por el análisis de las Actas conciliares, que desde el principio de las deliberaciones sólo se trataba de la justificación del adulto por vía ordinaria, es decir, por vía sacramental. Pero en el último esquema se añadió la mención del voto solamente con la intención de no excluir la posibilidad de una justificación extrasacramental y de precaver las exageraciones sobre la necesidad del sacramento, impidiendo al mismo tiempo el que se creyeran condenadas las opiniones de algunos Doctores católicos, que, aun admitiendo la necesidad del bautismo atribuían la justificación activamente a la disposición sujetiva del bautizado. Por otro lado, la necesidad del bautismo *in re* o *in voto* supone ya en el decreto la fe explícita en Cristo, y por lo tanto la predicación del Evangelio. Prescinde por lo tanto del caso de los paganos que ignoran todavía la fe, y no puede extenderse a ellos la necesidad de medio del bautismo, tal como se contiene en este pasaje. Por lo que se refiere al segundo texto (cap. 6.°), el propósito de recibir el bautismo, de que aquí se habla, no es sinónimo del bautismo *in voto*. Se trata simplemente de uno de los actos que preceden a la justificación del adulto por medio del sacramento. No es, pues, una causa instrumental de la justificación (como lo sería en la mente del Concilio el voto), sino un antecedente normal de la misma, que se obtendrá activamente por el bautismo *(in re vel in voto)*. Nótese finalmente que en el capítulo 7.° de la misma sesión VI

hay un inciso en que se habla del bautismo sin afirmar su necesidad, y en cambio se sostiene la necesidad de la fe: "sacramentum baptismi, quod est sacramentum fidei, *sine qua* nulli umquam contigit iustificatio". Esas palabras reflejan el empeño en hacer constar la importancia de la fe en la justificación, pero no niegan la necesidad del bautismo; de ésta se prescinde, como de cuestión referente a los sacramentos, de que había de ocuparse la sesión VI. *J. A. de A.*

MOSTAZA, ANTONIO: *El ministro extraordinario de la confirmación en Trento.*—RevEspTeol, 2 (1942), 471-519.

Para probar que por institución divina el ministro de la confirmación es solamente el obispo, no el simple presbítero, acuden los teólogos a tres pasajes del Concilio de Trento: ses. VII, cn. 3 de confirmatione, ses. XXIII, capítulo 4 y cn. 7. ¿Dice eso el Concilio? El estudio detenido hecho sobre los pareceres de los teólogos, sobre las discusiones de los Padres y sobre los diversos esquemas y proyectos, da por resultado lo siguiente: En la sesión VII se define que solamente los obispos son los ministros "ordinarios" de la confirmación. Pero "ministro ordinario" en el citado canon significa, no el que en virtud de su propio orden tiene potestad completa para conferir válidamente el sacramento, sino el que por oficio la tiene para conferirlo lícitamente. El Concilio, por lo tanto, no entra en la cuestión del ministro extraordinario de la confirmación tal como la tratan los teólogos, sino se limita a definir contra los protestantes que sólo a los obispos compete de oficio la administración de ese sacramento, sin fijar el origen ni la naturaleza de esa potestad. En la sesión XXIII tampoco se dice más. El Concilio no quiso definir que el ministro ordinario de la confirmación sea exclusivamente el obispo "por derecho divino", ya que está clara la voluntad de no pronunciarse sobre el derecho divino en la superioridad de los obispos sobre los presbíteros. Cuando afirma que aquéllos tienen una potestad de confirmar que no les es común con éstos, sólo se trata de la potestad para administrar el sacramento lícitamente, ya que con toda verdad se puede decir que no tiene ningún poder para ejercer un ministerio aquel a quien le está prohibido por derecho eclesiástico. *J. A. de A.*

OROMÍ, M., O. F. M.: *El Concilio de Trento y la teoría substancia-accidentes en la Eucaristía.*—VV. 3 (1945), 1-45.

El dogma eucarístico fué expresado en Trento en terminología escolástica, no en cuanto lleva en sí un sistema filosófico determinado, sino en cuanto está conforme con el sentido común. En cambio, el teólogo especulativo, al perseguir la inteligibilidad racional del dogma, investiga el *cómo*, la posibilidad de este hecho, para conciliar el dato de la fe con el de la experiencia y la razón. Esta labor la tomaron "los incorregibles dialécticos" del s. XIII sirviéndose de los elementos que les preparó el s. XII, los conceptos de transubstanciación, substancia y accidentes *sine subiecto*.

Expuesta la teoría escolástica según Sto. Tomás, 3, qq. 75-77, al entrar en su examen se propone la cuestión: hasta qué punto el lema "accidentia sine subiecto" es doctrina dogmática y en qué sentido. Su solución es que en los Concilios no se dice más que la permanencia de la realidad sensible junto con la presencia real de Cristo. En cambio, como teoría se dice algo más, la solución de la antinomia eucarística, y en este plano hay que aquilatar el sentido de los términos, y aun quedará siempre puerta abierta a nuevas teorías.

Ahora bien, para el autor la teoría escolástica "ha adelantado muy poco en este punto sobre la posición de la Patrística", "la antinomia está todavía por resolver". La teoría escolástica "sólo tiene el aspecto de tal...; en realidad, es más bien una simple mutación de términos...; no ha hecho más que aplicar la palabra accidentes a lo que los PP. y Concilios llamaron especies o apariencias. Con esto el concepto de accidentes ha perdido su sentido metafísico para revestir un sentido vulgar que nada tiene que ver con la teoría metafísica". El autor sienta la afirmación "tal vez algo atrevida" que de esta manera "se ha falsificado la teoría aristotélica substancia-accidentes, dándole un sentido platónico de fatales consecuencias

En Aristóteles la substancia es un elemento metafísico que juntamente con el otro elemento correlativo y metafísico también, accidente, "constituye el ser finito concreto considerado bajo el aspecto dinámico". Es la teoría de potencia y acto en el orden dinámico, y "toda la realidad de potencia y acto (su única realidad) consiste en la mutua relación; sin ésta son palabras vacías de sentido". Aristóteles parece haber puesto entre substancia y accidente distinción de razón; la terminología exacta la da el tomismo al llamarla distinción real metafísica.

Para la teoría que llama el autor física de sentido platónico, desarrollada junto a aquélla, "la realidad de potencia y acto no consiste en la mutua relación, sino que esta relación mutua viene después de haberse constituído la realidad de los dos elementos constitutivos". En ella los elementos son tratados como cosas; entre ellos, "casi seres", no podemos poner otra distinción que la real física". La teoría aristotélica murió con su autor, para no resucitar hasta Santo Tomás, "aunque tampoco de una manera completa", pues en el caso substancia-accidentes "al llegar a la explicación del dogma eucarístico dió un paso atrás y cayó en el platonismo", pues "el solo hecho de admitir la posibilidad de separación entre substancia y cantidad significa admitir una distinción real física entre ambos, es decir, considerarlos como si fueran dos seres".

Por un razonamiento (págs. 25-27) cuya sucesión lógica se me hace difícil apreciar y condensar, pretende el autor deducir que el argumento de experiencia sensible por el que los escolásticos prueban la permanencia real de los accidentes separados de la substancia en la Eucaristía conduce nada menos que al fenomenismo y a la negación de la Metafísica, todo por haber llevado al orden físico, experimental, una teoría puramente transexperimental. La intuición nos da un objeto concreto: la razón descubre sus elementos; "lo que nosotros experimentamos en el Sacramento no son los accidentes de pan..., sino pan simplemente". En su crítica parece suponer que la substancia sólo podría deducirse de la experiencia sensible de los accidentes, considerándola como su causa eficiente. Así concluye el autor: que toda la substancia del pan y del vino se conviertan en el Cuerpo y Sangre de Cristo, quedando los accidentes de aquélla, como proposición sistemática en la teoría aristotélica, es falsa por dos razones: porque el sistema de potencia y acto no soporta una tal disgregación entre substancia y accidentes, y porque los accidentes no caen bajo la experiencia sensible (pág. 31).

Con todas las reservas, intenta el autor una solución por otro camino, dentro de la teoría aristotélica, que no la sacrifique a una seudoexplicación del dogma. La distinción la establece entre realidad y apariencias, entre sér y obrar. El ser material es un compuesto de elementos metafísicos que se nos ha revelado por la actividad. Como *operari sequitur esse*, si un ser es compuesto como ser (esencia-existencia), lo será también como obrar (substancia-accidentes). En todo ser distingue una actividad

ad extra (actio-passio) y una actividad *ad intra* (cualitativa), y además, otra más radical, substancial, que consiste en hacer que este ser se manifieste de una manera y no de otra, como la actividad primera accidental se identifica con el efecto formal. Cada ser tiene su actividad propia y específica; pero no parece imposible sobrenaturalmente que una substancia superior tuviera al mismo tiempo que su actividad propia la actividad específica de una forma inferior. Así, si suponemos que se convierte todo el pan substancia y accidentes en el Cuerpo de Cristo, pero Cristo por su virtud divina obrara la actividad específica del pan, "en la Eucaristía no habría pan, nada de pan, ni substancia ni accidentes, sino sólo Cristo, y por otra parte, habría apariencias reales de pan". El efecto de la actividad nueva de Cristo no sería ni substancia ni accidentes, "sino todo el obrar substancial y accidental del pan", una realidad que sería sólo "apariencias reales del pan". Esta nueva concepción presupone que toda la revelación de un sér consiste precisamente en su actividad". Dejar de obrar es dejar de ser conocido y quizás dejar de ser. Toda actividad transúnte supone cierta actividad immanente, sin la cual las cosas no pueden ser conocidas directamente por nosotros.

Termina apuntando la solución de dos dificultades, una teológica, la novedad; otra filosófica, la distinción entre apariencias y realidad.

La novedad y aun audacia de esta explicación la confiesa y acentúa el autor. Veo en ella varios puntos difíciles: que la realidad de los componentes potencia y acto en la teoría aristotélica consista sólo en su mutua relación; que no implique la distinción real que el autor llama física, pues trata de explicar la variabilidad accidental dentro de la permanencia de la substancia; que la Teología en este caso haya jugado una mala partida a la Filosofía en lugar de iluminarla; la negación del accidente como sensible propio; el conocimiento del ser meramente por su actividad, en particular por su actividad interna substancial y accidental que consiste precisamente en los efectos formales. En este aspecto creo entrever una confusión entre los efectos de la causa eficiente y los efectos formales, que no se distinguen adecuadamente de la forma, ya que consisten solamente en su comunicación al sujeto, y no deben considerarse como operación del sér. Al llamar a las especies "apariencias reales", si bien no accidentes, quiere el autor mantener su objetividad; mas si la teoría no logra establecer filosóficamente la distinción real entre el ser y el "aparecer" de las cualidades sensibles, como no creo lo logre, se hace inútil para explicar el dogma eucarístico. Prescindo de otros reparos que se podrían oponer. *J. M. Dalmau.*

ZAPELENA, TIMOTEO, S. J.: *De praesbyteris-episcopis ephesinis in Concilio Tridentino.*—"Miscelánea Comillas", I (1943), 9-24.

La voz "obispo" en los primitivos escritos cristianos, según la opinión prevalente de los críticos modernos, designaba a los sacerdotes de segundo grado, sujetos a un apóstol. La objeción más fuerte contra esta interpretación es el dicho de San Pablo: "Atended a vosotros y a toda la grey en la que el Espíritu Santo os puso obispos para pastorear la Iglesia de Dios" (Act. 20, 28), sobre todo, según el sentido en que estas palabras parecen haber sido interpretadas por los Concilios Tridentino y Vaticano. Los PP. de ambos Concilios entendían el texto de los obispos en sentido estricto.

Entre los autores católicos unos creen que los dos Concilios citados determinaron definitivamente, o al menos declararon auténticamente, el sentido del texto de San Pablo; otros, por el contrario, opinan que no.

El autor analiza las explicaciones varias de los primeros, y las rechaza por artificiosas e inverosímiles. Advierte que esos conatos no atienden a que el Conc. de Trento se propuso exclusivamente tratar de la potestad de Orden, y explica su sentido acudiendo a las actas; concluyendo: Primero, que el Concilio nada definió sobre el sentido de la voz "obispo"; segundo, nada enseñó auténticamente sobre la misma; tercero, ninguna interpretación del texto aludido propuso como única verdadera.

Eliminando el "escrúpulo o prejuicio dogmático", analiza el texto exegéticamente. Dando por inconsistentes las demás interpretaciones, recalca, entre otras razones positivas, la semejanza de Act. 20, 28 con Eph. 2, 11, y concluye: "En el texto de San Pablo se trata de una acción ejercida por el Espíritu Santo sobre los *presbíteros-obispos*, expresada por la palabra "*posuit*", que puede entenderse o de la institución del episcopado, o de su donación carismática, o de la profética designación de los obispos o sacerdotes, o de la entrega de la potestad sacramentaria, o de la colación inmediata o mediata del poder de jurisdicción". El autor opina, que "*los puestos* por el Espíritu Santo para pastorear la Iglesia" son los designados para ello "por una aprobación carismática o profética". Termina recomendando cautela y prudencia en el uso de argumentos positivos.

J. Salaverri.

De Aldama, José Antonio, S. I.: *La Teología postridentina.*—RazFe, 131 131 (1945), I, 117-125.

El Concilio de Trento, polarizando, encauzando y depurando los múltiples brotes de una renovación en la Teología, que existían ya antes de él, llegó a ser el alma del nuevo período de esplendor teológico del XVI y XVII. De Trento arrancan los caracteres principales de esa nueva Teología. Ante todo, la conjugación armónica de los elementos positivos con los especulativos; aquéllos tuvieron en Trento un gran alcance, como en todos los grandes Concilios; éstos se actuaron eficazmente ante las confusiones doctrinales que había creado el luteranismo. En segundo lugar, es característico de la nueva Teología el desarrollo brillante que toma la problemática teológica sobre la base del comentario a Santo Tomás. También ahí el aliento vivificador viene de Trento. En tercer lugar, la Teología de estos siglos se desarrolla en pleno dominio del barroco; y es por ello vida intelectual, pujante y atrevida. Un indicio de ello es el brillante resurgir de las Escuelas teológicas. El Concilio se mantuvo inflexible en el propósito de respetarlas todas frente al peligro común de la herejía; supo encontrar en el fondo de todas ellas la vena pura de la Tradición. Esta actitud magnánima del Concilio tuvo para la Teología posterior consecuencias incalculables. Lejos de cortarles las alas, se las desplegó generosamente. El resultado fué la Teología postridentina, una y múltiple como la vida, una en su empeño, múltiple en sus actitudes; interpretación multiforme de un problema común. Finalmente, en esta época de la Teología, aparece la ciencia sagrada con un matiz de apostolado y de piedad honda y vivida, como correspondía a los tiempos de la Reforma católica. También ahí actúaba un influjo oculto de Trento. *J. A. de A.*

CUESTIONES DISCIPLINARES

LLORCA, B., S. J.: *La reforma disciplinar en Trento.*—RazFe, 131 (1945), 99-115.

La situación de la Iglesia en los siglos XIV, XV y principios del XVI exigía una reforma profunda, para cuya realización era absolutamente necesario un Concilio. Este se hizo más imprescindible al sobrevenir el levantamiento de Lutero y el rápido progreso de las sectas protestantes. El mérito del Concilio de Trento consiste en haber resuelto los dos grandes problemas que fueron sus objetivos: el *dogmático*, fijando definitivamente las doctrinas controvertidas; el *disciplinar*, dando las normas fundamentales para la reforma de la Iglesia. Este segundo objetivo del Concilio es de extraordinaria importancia, pues precisamente el estado de relación de costumbres había dado ocasión a la rebelión de los herejes. Expónense los principios básicos de reforma establecidos por el Concilio Tridentino en sus tres etapas: 1. Reforma general de los eclesiásticos. Entre sus disposiciones deben notarse la erección de Seminarios, tan transcendental para la sólida formación de los clérigos; normas sobre su vida ejemplar, sobre la elección canónica de los obispos, etc. De importancia transcendental fué la cuestión de la residencia de los obispos.—2. Relacionada con la reforma de los eclesiásticos está la de los regulares, para la cual se dan normas básicas.—3. Finalmente, se da el decreto fundamental sobre la reforma general y reforma de los seglares. De este modo el Concilio de Trento creó un cuerpo de normas disciplinares, que fueron luego la base de la verdadera reforma católica. *B. Ll.*

SÁNCHEZ DE LAMADRID, R., S. I.: *El Derecho tridentino.* — RazFe, 131 (1945), 127-149.

La Iglesia no ha codificado su Derecho más que en dos ocasiones: en el siglo XIII, con las Decretales, y en el XX, con el Código. Entre el Derecho medieval de aquéllas y el moderno de éste se halla Trento. Puede hablarse de un Derecho tridentino, no en cuanto a codificación nueva, anuladora de la antigua, pero sí en cuanto a legislación innovadora y correctora de la precedente en *puntos de importancia*, verbigracia, en la cuestión de los juicios, las penitencias, la edificación de los templos, los jueces-delegados y las apelaciones, las cualidades de los prebendados, los clérigos no residentes, las prebendas y los beneficios, el estado religioso, los privilegios, la edad y cualidades de los ordenados, la vida de los clérigos, las casas de los regulares, las reliquias y veneración de los Santos, etc., etc. *Características* del Derecho tridentino son la Romanidad, la Centralización y lo que pudiéramos llamar espiritualización del Derecho, caracteres que irán acentuándose hasta llegar al moderno Código de Derecho canónico. En la *elaboración del Derecho postridentino* ejercen influjo decisivo las Congregaciones Romanas, especialmente la del Concilio y de la Propagación de la fe, interpretando así los cánones de Trento como los del antiguo Derecho. A partir de Trento aparece una *nueva literatura canónica* con características propias. La literatura canónica pretridentina, desde el Ostiense y el Panormitano, sigue el método exegético, según el orden de las Decretales; la postridentina, aunque no desde el primer momento, adopta el método sistemático, en el que descuella Pirrhing, y atiende a la erudición histórica, a la crítica y a la edición esmerada de las fuentes. Ejemplos: Antonio Agustín, Berardi y los Ballerini.

Este concienzudo trabajo fué el último, a lo que creemos, que publicó su autor, el malogrado P. Rafael Sánchez de Lamadrid. S. I., muerto prematuramente, cuando tanto esperaba de él la ciencia española y eclesiástica. *R. Villoslada.*

TARRÉ, JOSÉ, Pbro.: *El índice de libros prohibidos.*—"Apostolado Sacerdotal" (1945), 394-402.

En el último tercio del siglo XIV Fr. Nicolás Eymeric compuso su *Directorium Inquisitorum*, en el que se incluían listas de errores y de libros reprobados. A principios del siglo XVI, Fr. Diego de Deza, inquisidor general, publicó en España ese Directorio. Hacia la mitad del siglo XVI las Facultades teológicas de París y Lovaina publicaron sus catálogos de libros prohibidos, que el Rey de Francia y Carlos V corroboraron con su autoridad.

Paulo IV, en 1559, realizó lo que antes había propuesto a Clemente VII y Paulo III. El Indice que por mandato suyo preparó y publicó la Inquisición Romana era severo e incluía las obras de Raimundo Lulio.

Una de las primeras providencias de su sucesor, Pío IV, fué mitigar los rigores del Indice paulino. A este fin nombró una comisión, en la que incluyó a Laínez y Seripando. Reanudadas las tareas del Concilio en 1562, a él se transfirió el encargo de revisar y completar el Indice de Paulo IV. La comisión conciliar encargada de ello, después de veinte meses largos de trabajo, redactó su Indice, en que se incluía a Raimundo Lulio, y obtuvo la aprobación del Concilio.

S. Pío V creó más tarde la Congregación del Indice, encargada de preparar sus nuevas ediciones. El autor formula sus vehementes deseos de que sea publicada toda la documentación referente a este asunto.

J. Salaverri.

SÁNCHEZ ALISEDA, C.: *Los Seminarios Tridentinos.*—RazFe, 131 (1945), 189-201.

Especializado en el tema, el autor de la obra *La doctrina de la Iglesia sobre los Seminarios desde Trento hasta nuestros días* (1942), estudia en el presente artículo la acción del Concilio Tridentino en la implantación de los Seminarios, llamados por esto mismo *conciliares* en España. En particular se valora el Decreto 18 de la Sección 23 de la Reforma, eco de las prescripciones antiguas de los concilios toledanos sobre el caso. Su importancia fué tal, que, a juicio de los Padres tridentinos, sólo él hubiera justificado ya la convocatoria del Concilio. Las dificultades en su realización fueron innumerables, como era de temer. No se malogró, sin embargo, su intento; y a través de varias adaptaciones y lento desarrollo, según los tiempos y regiones, logra su universal instauración en el siglo XIX. Con ocasión de hacer esta breve historia, se registran los nombres de figuras próceres en las distintas naciones, que secundaron la idea de Trento: San Carlos Borromeo y el Beato Juan de Avila, el Beato Claret y Mosén Domingo Sol, más adelante, etc. El Seminario, que los Padres tridentinos atendiendo a las circunstancias de la realidad no propusieron obligatorio, hoy, con gran provecho para la digna formación del clero, es una imprescindible necesidad. También el Seminario regional o interdiocesano, recomendado por los Sumos Pontífices de nuestros días, es una ulterior evolución del Seminario concebido en Trento. *J. Madoz.*

SÁNCHEZ ALISEDA, CASIMIRO, Pbro.: *Providencias de Trento para la formación de los clérigos.*—"Apostolado Sacerdotal" (1948), 403-409.

El decreto tridentino sobre la erección de Seminarios fué transcendental para la reforma del clero. Del Memorial enviado al Concilio por el Beato Juan de Avila, publicado recientemente en "Miscelánea Comillas", espíganse algunos datos sobre el lamentable estado moral e intelectual del clero de entonces. De ahí se concluye, con el B. J. de Avila, la necesidad y oportunidad del decreto con que se crean los Seminarios diocesanos en Trento.

La idea estaba ya probada con éxito en algunos Colegios, como en Roma el Capránica, y el Germánico, fundado por S. Ignacio de Loyola; en Valencia el erigido por Sto. Tomás de Villanueva, y en Inglaterra los del cardenal Pole, entusiasta por la idea de S. Ignacio. En Trento defendieron con entusiasmo el decreto el arzobispo de Granada D. Pedro Guerrero y el general de los jesuítas, P. Diego Laínez. Fué aprobado en la sesión XXIII, el 15 de julio de 1563.

El fin principal del Seminario tridentino es la formación del sacerdote para la inmediata cura de almas. Por eso se recomienda un Seminario para cada diócesis, bajo la omnímoda autoridad del obispo, y se insiste más en la preparación ascética y pastoral que en la académica. Para los estudios superiores estaban las Universidades.

Los Seminarios tridentinos se fueron implantando con más o menos lentitud en todas partes. Desde el imperio del laicismo en el siglo XIX, los obispos los miraron com la obra más capital de sus diócesis. Entre otros varones beneméritos de la obra de los Seminarios se citan los españoles fundadores del Seminario y Universidad Pontificia de Comillas, y D. Ml. Domingo Sol, fundador de la Hermandad de Sacerdotes Operarios y del Pontificio Colegio Español de Roma. *J. Salaverri.*

PUZO, FÉLIX, S. I.: *Trento y la instrucción catequística.*—"Apostolado Sacerdotal" (1945), 372-376.

¿Qué parte corresponde al Concilio de Trento en la intensificación y nueva forma de catequizar que aparece en la Iglesia Católica a fines del siglo XVI y ha continuado desarrollándose hasta nuestros días? Según el articulista, la edición del *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad Parochos* y los cinco decretos del mismo Concilio referentes a la renovación de la enseñanza religiosa, oral y escrita, que se copian íntegros, y que hallaron eco en varios concilios diocesanos, han sido "la chispa mundial que provocó el incendio; es decir, el número ingente de catecismos manuales, catequistas, cofradías de la Doctrina Cristiana, etc. Aunque los hechos aducidos para comprobarlo son escasos y sólo se apuntan. A modo de introducción refuta, con las palabras del mismo Lutero, el error de que "la enseñanza primaria tuvo su cuna en la Reforma". *D. D.*

JUBANY, NARCISO, Pbro.: *La legislación matrimonial del Concilio tridentino.* "Apostolado Sacerdotal" (1945), 377-385.

Los errores de Lutero sobre el matrimonio son consecuencia de los que sostuvo sobre el pecado original y la concupiscencia. Para él la unión marital es necesidad física; la virginidad, contraria a la naturaleza; la sacramentalidad, unidad e indisolubilidad del matrimonio, son invenciones eclesiásticas. Parecidos errores sostuvieron Calvino y Melanchton.

La doctrina definida en Trento se preparó en numerosas Congregacio-

nes, a partir del 24 de julio, y fué definida en la sesión 24 el 11 de noviembre de 1563. La parte dogmática de la definición comprende 12 cánones, y la disciplinar 10 capítulos. La sacramentalidad y la clandestinidad fueron las dos cuestiones principales que se definieron.

Se resume el contenido de los cánones y capítulos. Particularmente laboriosa resultó la redacción de los cánones 7 y 12 sobre la indisolubilidad del matrimonio, aun en caso de adulterio, y sobre la potestad exclusiva de la Iglesia en las causas matrimoniales.

La cuestión más dificultosa y en la que el Concilio estableció una disciplina nueva fué la de la forma jurídica del contrato, necesaria para la *validez* del matrimonio. Después de enconadísimas y muy complejas discusiones se llegó a la aprobación del célebre capítulo *Tametsi*, que, mitigado accidentalmente por Pío X, subsiste en el actual Código del Derecho Canónico.

Sobre el impedimento del Orden, establecido en el canon 9, enuméranse las múltiples interpretaciones a que ha dado lugar su redacción. El autor supone que el Concilio no ha pretendido dirimir la cuestión de si es de derecho divino o eclesiástico el tal impedimento pero formula su opinión diciendo que, "establecido ya como cierto que el celibato eclesiástico no es de ninguna manera de derecho divino, hay que sostener como más probable que la castidad de los clérigos ha sido impuesta por la Iglesia por medio de un voto tácito y que el impedimento del Orden procede únicamente de la ley de la Iglesia". *J. Salaverri.*

CAMPRUBI, FRANCISCO, Pbro.: *Trento y las imágenes sagradas.*—"Apostolado Sacerdotal" (1945), 386-393.

En este "sencillo comentario artístico sobre lo dictaminado por el Concilio de Trento" en la sesión XXV, se calcula, ante todo, la "legitimidad del culto a las imágenes". Desde el siglo II las imágenes aparecen en las iglesias "para fomentar la piedad de los fieles". Los artistas paleocristianos, aunque en formas toscas, expresaban sentidamente sus creencias. En Bizancio se estructura un arte *totalmente* cristiano. El *gótico* señala el período áureo para las imágenes sagradas, "dando belleza a las adustas imágenes bizantinas, sin llegar al humanismo renacentista". Hasta entonces el arte estuvo al servicio de lo sacro.

El Renacimiento pone con frecuencia lo sagrado al servicio del arte, tendencia que aun subsiste en el barroco. Vienen después las imágenes industriales, nada artísticas, y las modernistas, muy cuestionables. "Todo contrario a la *venerabilidad* que supone el Concilio deben tener las sagradas imágenes".

Las enseñanzas del Concilio sobre la utilidad del culto a las imágenes previenen lo mismo contra el absentismo, a que propenden los países influenciados por el protestantismo, como contra la exagerada profusión de imágenes, por la que se pone en peligro a los fieles de multiplicar las personas con las advocaciones. La Iglesia vela por evitar toda exageración y desviación.

El Concilio recalca el fin catequístico de las imágenes y su valor para educar intuitivamente la piedad de los fieles. De ahí las sabias prescripciones prácticas del Concilio sobre la exactitud doctrinal y pureza moral de las imágenes, a fin de que ni induzcan a error ni escandalicen o mueven a superstición a los fieles sencillos. Termina con la prudente prescripción del Concilio, reservando al juicio de los obispos la aprobación de las imágenes, para evitar en esto toda *novedad* peligrosa. *J. S.*

ALAMO, MATEO, O. S. B.: *La Liturgia en el Concilio Tridentino y el Misal "restituído" por el decreto del mismo.*—"Apostolado Sacerdotal" (1945), 365-371.

Aunque el término *Liturgia* no aparece ni una sola vez en los decretos tridentinos, con todo, entre el espíritu de la reforma luterana y la Liturgia existe total antagonismo. Objetos propios de la Liturgia fueron tratados en las sesiones sobre el Sacrificio eucarístico, sobre los Sacramentos y sobre el culto de los Santos, de sus imágenes y reliquias. Las insinuaciones, impregnadas de espíritu litúrgico, son numerosas y las recoge el autor cuidadosamente, como instrucciones las más dignas de ser observadas con perfección.

La disposición más transcendental fué la de la sesión XXV sobre la reforma del Misal y del Breviario, llevadas a término por S. Pío V, pues por ella se obtuvo la más completa uniformidad en el culto de la Iglesia latina. La comisión tridentina, con la escasez de medios de crítica con que contaba, no pudo hacer obra perfecta. En general, siguió la selección hecha en el siglo IX por Grimaldo, Abad de San Galo, aunque atendiendo con preferencia a las misas rezadas. La labor de los PP. de Trento se redujo a podar metódicamente lo añadido posteriormente, salvo en contadas excepciones, como en el Oficio del Santísimo Sacramento.

Bastantes reparos hace a la fijación del Ordinario de la Misa. Desde el Prefacio hasta la misión, después de la fracción del pan consagrado, la uniformidad en la tradición es casi absoluta desde mediados del siglo IV. Antes y después hay gran variedad. El salmo *Iudica* se decía a la ida; el *lababo* sólo se tenía cuando había precedido incensación; el *Agnus Dei* es de inserción relativamente moderna, lo mismo que las colectas antes y después de la comunión. Más moderna es aún la bendición en misas rezadas, y el último Evangelio es novedad introducida en el Misal piano, "cuya supresión muchos optarían". *J. S.*

Bibliografía tridentina [1]

FUENTES, O ESTUDIOS SOBRE FUENTES

[Anónimo]: *Diarii et Atti del Concilio di Trento.*—Civ. Catt., 64, 4 (1913), 724-732.

Baschet, A.: *Journal du Concile de Trente rédigé par un secrétaire vénitien.*—París, 1869.

Buschbell, G.: *Zu den Pseudonymen in Druffel-Brandis Monumenta Tridentina. Nebst Nachrichten über die Familien Cervini, Bellarmin, Benci und Tarugi.*—Hist. Jahrb., 21 (1900), 414-434.

Constant, G.: *La légation du cardinal Morone près l'empereur et le concile de Trente.*—París, 1922.

---

(1) El autor de este catálogo de escritos relacionados con el Concilio Tridentino no ha pretendido dar una lista acabada y perfecta. No lo hubiera podido realizar, dada la rapidez con que ha tenido que redactar su trabajo, y, sobre todo, tenida en cuenta la escasez de revistas y libros extranjeros que ha padecido España durante los últimos años de guerra. Como ejemplo, bástele decir que no ha recibido la prestigiosa revista "Il Concilio di Trento" a partir de 1944, y que no ha podido leer la reseña bibliográfica publicada por el especialista tridentino, F. Cavallera, S. I., en 1942, en el "Bulletin de Littérature ecclésiastique". Sin embargo, cree que su resumen bibliográfico, tanto por el número de obras seleccionadas como por el orden sistemático con que van registradas, cederá en gran utilidad de los estudiosos que quieren conocer los diversos puntos —históricos y doctrinales—que tienen conexión con la gran Asamblea de la Iglesia. Bien sabe que algunas de estas obras podrían registrarse en varios de los apartados de dicho orden sistemático; pero, para no repetirse y evitar prolijidad, las ha colocado solamente en uno de ellos. En algunos apartados, como en el de "Teología pretridentina" y en el de "Individualidades conciliares", etcétera, ha evitado intencionadamente un nimio agrupamiento de fichas, porque en esos puntos la lista con facilidad se hubiese alargado desmesuradamente. En suma, ha querido presentar un catálogo aceptable dentro de la brevedad. Por eso ha escogido obras y escritos fundamentales, que por sí mismos lleven al lector al conocimiento de una abundantísima bibliografía tridentina. No ha hecho distinción entre los trabajos de católicos y protestantes, salvo en algunos casos particulares. ¡Ojalá que en ocasión oportuna pueda completar esta bibliografía!

— *Étude et catalogue critique de documents sur le concile de Trente.*—París, 1910.

DÖLLINGER, J.: *Ungedruckte Berichte und Tagebücher zur Geschichte des Conçils von Trient,* 2 vol.—Nördlingen, 1876.

— *Beiträge zur Politischen, Kirchlichen und Cultur-Geschicht der sechs letzten Jahrhunderte,* 3 vol.—Regensburg, 1862-1882.

DRUFFEL, A.-BRANDI, K.: *Monumenta Tridentina,* 5 vol.—München, 1884-1889.

EHSES, ST.: *Korrespondenz des Kardinals Cervino mit Sirleto.*—Röm. Qschr., 11 (1897), 595-604.

— *Hat Paolo Sarpi für seine Geschichte des Konzils von Trient aus Quellen geschöft, die jetst nicht mehr fliessen?*—Hist. Jahrb., 26 (1905), 299-313.

— *Nochmals Paolo Sarpi als Geschichtsquelle.* — Hist. Jahrb., 27 (1906), 67-74.

— *Zwei Trienter Konzilsvota.*—Röm. Qschr., 27 (1913) 20*-30*; 129*-145*.

— *Des seligen Petrus Canisius Votum über den Laienkelch, zu Trient am 15 juni* 1562.—Hist. Jahrb., 36 (1945), 105-109.

— *Briefe vom Trienter Konzil unter Pius IV.*—Hist. Jahro., 39 (1916), 49-74.

— *Ein bewegte Abstimmung auf dem Konzil von Trient 20 april* 1552.—Milcellanea Francesco Ehrle, 3 (1924), 224-234.

FERRANDIS, M.: *El Concilio de Trento. Documentos procedentes del Archivo General de Simancas.*—Arch. Hist. Esp. Colección de documentos inéditos para la Historia de España y de sus Indias, t. I, 1530-1552; tomo VI, 1560-1561.—Valladolid y Madrid, 1929-1934 (2).

FRIEDENSBURG, W.: *Nuntiaturberichte aus Deutschland nebs ergänzenden Aktenstücken,* 10 vol.—Gotha, 1892-1908.

GRISAR, H., S. I.: *Jakob Lainez und die Frage des Lainkelches auf dem Konzil von Trient.*—Zschr. Kath. Theol., 5 (1881), 672-720; 6 (1882), 39-112.

— *Disputationes Tridentinae,* 2 vol.—Innsbruck, 1886.

HEFNER, J.: *Voten vom Trienter Konzil.*—Würzburg, 1912.

HISPANORUM: *Orationes in Concilio Tridentino,* 2 vol.—Madrid, 1768.

JEDIN, H.: *Sebastian Merkle und das Concilium Tridentinum.*—Hist. Jahrb., 52 (1932), 451-457.

— *Der Quellenapparat der Konzilsgeschichte Pallavicinos.* — Miscellanea Historiae Pontificiae edita a Facultate Historiae Ecclesiasticae in Pontificia Universitate Gregoriana, 4 (Roma, 1940).

(2) En otros tomos de esta colección, verbigracia, los IX, XIV, XCVIII y CI, hay también buenos documentos para la Historia del Concilio.

— *A che punto è giunta l'edizione del "Concilium Tridentinum".*—Il Concilio di Trento, 1 (1942), 66-67.

— *Un diario del Concilio andato perduto.*—Il Concilio di Trento, 2 (1943), 147-149.

KNOEPFLER, A.: *Das Konzil von Trient.*—Theol. Rev., 13 (1914), 319-327.

LENNERZ, H., S. I.: *Das Original von Massarellis erstem Diarium.*—Greg., 15 (1934), 573-576.

— *Voten auf dem Konzil von Trient über die Rechtfertigung.*—Greg., 15 (1934). 577-588.

LE PLAT, J.: *Monumentorum ad Historiam Concilii Tridentini illustrandam spectantium amplissima collectio,* 7 vol.—Louvain, 1731-1787.

LEVASSOR, M.: *Lettres et Mémoires de François de Vargas, de Pierre de Malvenda, et de quelques Evêques d'Espagne touchant le Concile de Trente.*—Amsterdam, 1699.

M. LE P. A.: *Notice des actes originaux du concile de Trente par M. le P. A. dans le temps que ses actes etoient aux archives de l'hôtel Soubise.*—Chronique religieuse, 1 (1819), 41-46.

MAURENBRECHER, W.: *Tridentiner Konzil.*—Hist. Taschenbuch, 5, ser. 6 (1886), 147-256.

MENDHAM, J.: *Acta concilii Tridentini anno MDLXII et MDLXIII usque in finem concilii, Pio IV Pont. Max., et alia multa circa dictum concilium fragmenta a Gabriele cardinale Paleotto descripta.*—Londres, 1842.

MERCATI, A.: *Le sottoscrizioni al Concilio di Trento.*—Il Concilio di Trento, 1 (1942), 9-24.

MERKLE, S.: *Hercules Severoli und sein Tagebuch über das Trienter Konzil.*—Hist. Jahrb., 16 (1895), 749-776.

— *Konzilsprotokolle oder Konzilstagebücher? Erörterungen zu den Geschichtsquellen des Basler und Trienter Konzils.*—Hist. Jahrb., 25 (1904), 82-98; 485-506.

MORANDI, L.: *Monumenta di varia letteratura tratti dai manoscritti di Monsignor Lodovico Becadelli, arcivescovo di Ragusa,* 3 vol.—Bolonia, 1797-1804.

OLAZARÁN, J., S. I.: *Un voto desconocido del teólogo tridentino Ricardo Cenomano,* O. M. O.—EE, 16 (1942), 453-471.

— *Nuevo voto tridentino del carmelita Vicente de Leone.*—Rev. Esp. Teol., 2 (1942), 649-680.

— *Voto tridentino inedito sulla giustificazione e la certezza della grazia del Generale carmelitano Nicolò Audet.*—Il Concilio di Trento, 2 (1943), 273-285.

— *Una intervención tridentina atribuida al menor conventual Francisco Viscomini.*—EE, 18 (1944), 307-330.

— *En el IV Centenario de un voto tridentino del jesuita Alfonso Salmerón sobre la doble justicia.*—EE (1946). En el presente número.

PISONI, C. S.: *"Codes biblicus tridentinus Madrutianus", ossia "La Biblia del Concilio di Trento".*—Il Concilio di Trento, 2 (1943), 225-227.

POGIANI, J.: *Epistolae et orationes*, ed. H. Lagomarsini, 4 vol.—Roma, 1756-1762.

RICHTER, A. L. - SCHULTE, F.: *Canones et Decreta Concilii Tridentini*.—Leipzig, 1853.

SICKEL, TH.: *Römische Berichte*, 5 vol.—Wien, 1895-1901.

— *Zur Geschichte des Konzils von Trient*.—Wien, 1872.

SOCIETAS GOERRESIANA: *Concilium Tridentinum*, ed. S. Merkle, St. Enses, J. Birkner, G. Buschbell, V. Schweitzer, H. Jedin, 13 vol.—Freiburg, i B., 1901-1938. La obra más fundamental para el estudio del Concilio.

SUSTA, J.: *Die Römishe Curie und das Concil von Trient unter Pius IV*, 4 vol.—Wien, 1904-1914.

TEJADA Y RAMIRO, J.: *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*.—Madrid, 1853.

THEINER, A.: *Acta genuina S. eocumenici Concilii Tridentini*, 2 vol.—Zagreb (Croacia), 1874.

LITERATURA SOBRE TRENTO

A) TRABAJOS BIBLIOGRÁFICOS

BALLESTEROS, A.: *Historia de España, IV*.—(Barcelona, 1927), 361-388; sobre todo, 378-379.

CALENZIO, G.: *Documenti inediti e nuovi lavori letterarii sul Concilio di Trento*.—Roma, 1874.

— *Esame critico-letterario delle opere riguardanti la storia del Concilio di Trento*.—Roma, 1869.

CAVALLERA, F., S. I.: *Le centenaire du Concile de Trente*.—Bull. Hist. Eccl., 43 (1942), 151-168. Citado por F. J. Montalbán, S. I., en "Raz. y Fe.", 131 (1945), 294.

CERECEDA, F., S. I.: *Bibliografía española sobre Trento*.—"Raz. y Fe", 131 (1945), 297-304.

GRABMANN, M.: *Geschichte der katholischen Theologie*.—(Freiburg, i. B., 1933), 322-331.

HURTER, H., S. I.: *Nomenclator Litterarius*, 5 vol.—Innsbruck, 1871-1909. Véanse los índices, en las palabras: "Concilium Tridentinum".

JEDIN, H.: *Trienter Konzil*.—Lex. f. Theol. u. Kirche, X, 275-284.

— *Nuovi lavori teologici riguardanti il primo periodo del Concilio*.—Il Concilio di Trento, 2 (1943), 314-315.

MONTALBÁN, F. J., S. I.: *Bibliografía extranjera sobre Trento*.—"Raz. y Fe", 131 (1945), 285-296.

SCHMIDT, K. D.: *Studien zur Geschichte des Konzils von Trient*.—Tübingen, 1925.

WOLF, J.: *Die Literatur über das Konzil von Trient*.—Deutsche Geschichtebläter, 18 (1917), 227-261; 19 (1918), 145-182.

B) La ciudad de Trento y el Trentino en el siglo XVI

Alberti, F. F.: *Annali del Principato ecclesiastico di Trento dal* 1022 *al* 1540.—Trento, 1860.

Ambrosi, F.: *Commentari della storia trentina con un'appendice di notitie e documenti.*—Rovereto, 1887.

— *Scritori e artisti trentini.*—Trento, 1894.

— *Il Trentino nel Cinquecento.*—Arch. Stor. It.—Firenze, 1875.

Ausserer, C. - Gerola, G.: *I documenti eclesiani del Buonconsilio.*—Miscellanea veneto-tridentina della R. Deputazione di Storia patria, 2 (Venezia, 1924).

Bertanza, G.: *Storia di Rovereto.*—Rovereto, 1904.

Bonfioli, L.: *Bernardo Clesio e il rinnovamento edilizio di Trento.*—Studi trentini.—Trento, 1939.

Ciccolini, G.: *Riflessi del Concilio di Trento nei registri del notaio Giorgio Malpaga.*—Rovereto, 1929.

G.: *Lokale Mittheilungen über das Concil von Trient.*—Zschr. Katn. Theol., 4 (1880), 399-400.

Gar, T.: *Statuto della città di Trento.*—Trento, 1858.

Gerola, G.: *Il castello del Buonconsiglio e il Museo Nazionale di Trento.*—Roma, 1932.

Giuliani, C.: *Trento al tempo del Concilio.*—Arch. Trent., 1-3 (Trento, 1882-1884).

Gnesotti, C.: *Memorie per servire alla storia delle Giudicarie.*—Trento, 1786.

Mariani, M. A.: *Trento con il sacro Concilio et altre cose notabili.*—Trento, 1673.

Oberziner, G.: *H. Trentino nel Cinquecento.*—Trento, 1908.

Semper, H.: *Il Castello del Buonconsiglio a Trento.*—Trento, 1914.

Steinmayr, G.: *I carmi latini in lode di Bernardo Clesio.*—Trento, 1934.

— *I rapporti fra Erasmo da Rotterdam e Bernardo Clesio.*—Roma, 1938.

Swoboda, H.: *Das Konzil von Trient, sein Schauplatz, Verlauf und Ertrag.* Wien, 1912.

Vara Fínez, J.: *Paisaje y evocación de Trento.*—VV., 3 (1945), 206-211.

Weber, S.: *I mastri di grammatica a Trento fino a la venuta dei PP. Gesuiti.*—Studi trentini.—Trento, 1920.

— *I vescovi sufraganei della Chiesa di Trento.*—Trento, 1932.

— *Le abitazioni dei Padri a Trento durante il Concilio.*—Il Concilio di Trento, 1 (1942), 57-64; 2 (1943), 139-146.

Zanolini, V.: *Eretici in Valsugana durante il Concilio di Trento.*—Trento, 1927.

— *La biblioteca d'un sacerdote trentino nel Cinquecento.*—Studi trentini.—Trento, 1922.

ZIEGER, A.: *Storia del Trentino e dell'Alto Adige.*—Trento, 1926.

ZIPPEL, G.: *La civilità del Trentino al cadere del Medio Evo.*—Trento, 1908.

C) HISTORIA DEL CONCILIO

a) HISTORIAS GENERALES

BRISCHAR, N.: *Verurteilung der Kontroversen Sarpis und Pallavicinis in der Geschichte des Trienter Konzils.*—Tübingen, 1844.

BUNGENER, F.: *Histoire du Concile de Trente.*—Paris, 1854.

CALENZIO, G.: *Saggio di storia del Concilio di Trento.*—Roma, 1869.

COLABORADORES DE "RAZ. Y FE", S. I.: *El Concilio de Trento. Exposiciones e investigaciones.*—Madrid, 1945. Libro de carácter general, que estudia numerosos y variados puntos conciliares, pertenecientes a las tres épocas tridentinas, a la preparación del Concilio y a su estela en la Historia. Contiene todos los trabajos del número extraordinario de "Raz. y Fe", 131 (1945), además de otros estudios.

DUPIN, L.: *Histoire du Concile de Trente.*—Bruxelles. 1721.

FINAZZI, G.: *Cenni del P. Alberto Mazzoleni e d'suoi manoscritti sulla historia del Concilio di Trento.*—Lucca, 1861.

GALANTE, A.: *Trento ed il suo Concilio Ecumenico.*—Collana edita a cura della sezione di Trento R. Deputazione di storia patria per le Venezie, 2 (Trento, 1942) (3).

HERRICO, SC.: *Censura theologica et historica.*—Dilinga, 1654. Contra la Historia del Conc. Trid. de Sarpi.

MAYNIER, L.: *Etude historique sur le Concile de Trente.*—París, 1874.

MENDHAM, J.: *Memoirs of the Council of Trent.*—London, 1834.

— *Supplement to Memoirs of the Council of Trent.*—London, 1838.

PALLAVICINI, SF., S. I.: *Istoria del Concilio di Trento,* 2 vol.—Roma, 1656-1657 (4)

PASTOR, L.: *Geschichte der Päpste,* IV-VII.—Freiburg i. B., 1907-1920. En especial, IV, 2, 406-436; 471-482; V, 31-95; 460-554; 598-646; VI, 59-96; VII, 142-395.

QUORLI, F.: *Historia concilii tridentini Suavis Polani (Sarpi) ex Auctoris assertionibus confutata.*—Palermo, 1661.

RAYNALDI, O.: *Annales ecclesiastici,* XII-XV.—Lucca, 1755-1756.

---

(3) Contiene este amplio folleto una buena bibliografía, que aquí se ha tenido en cuenta en el apartado precedente.

(4) Sobre las diversas ediciones, traducciones e historia de la obra de Pallavicini, véase C. Sommervogel, S. I., Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, VI (Bruxelles-Paris, 1895), 120-143.

RICHARD, P.: *Concile de Trente:* HEFELE, CH. LECLERCQ: *Histoire des Conciles*, IX, 2 vol.—Paris, 1930-1931.

SALIG, CH.: *Vollständige Historie des Tridentinischen Concilliums als der vierte Theil seiner Historie der Augsburgischen Confession.*—Halle, 1741.

SARPI, P.: (SUAVE POLANO): *Istoria del Concilio Tridentino.*—Londres, 1910 (5).

STOZ, J., S. I.: *Sucinta relatio historica de gestis in sacrosancto generali Concilio Tridentino, quae afferet magnum ad eiusdem Concilii intelligentiam lumen, maiorem ad observantiam stimulum, maximum ad praxim in utroque foro commodum: Ex variis authoribus, potissimum ex... Cardinale Sfortia Pallavicino.*—Dilinga, 1695.

VIVES, J.: *El Concilio de Trento. Resumen histórico.*—Apostolado Sacerdotal, 2 (1945), 337-348.

WEBER, S.: *Il Concilio di Trento.*—Trento, 1943.

b) PUNTOS PARTICULARES

1) Historia preconciliar

ALAVA, D.: *De conciliis universalibus.*—Granada, 1562 (6).

CASADEI, A.: *Per la storia del Concilio di Trento. Trattative per l'apertura del Concilio a Mantova.*—Il Concilio di Trento, 2 (1943), 83-105.

— *Per la storia del Concilio di Trento. Proposte et trattative per l'apertura e per il trasferimento del Concilio a Ferrara.*—Il Concilio di Trento, 2 (1943), 243-271.

GARCÍA VILLOSLADA, R., S. I.: *La Cristiandad pide un Concilio.*—"Raz. y Fe", 131 (1945), 13-50.

GOMIS, J. B., O. F. M.: *Vives, pro Concilio (de Trento).*—VV, 3 (1945), 193-205.

GUERRERO, A.: *De modo et ordine generalis concilii celebrandi et de ecclesia Dei in priorem faciem revocanda.*—Nápoles, 1545.

— *Thesaurus Christianae Religionis. Et Speculum Sacrorum Summorum Romanorum Pontificum, Imperatorum, ac Regum et Sanctissimorum Episcoporum. Ubi multa de Concilio Generali indicendo traduntur.*—Florencia, 1563.

HOFMANN, K.: *Die Konzilsfrage auf den deutschen Reichstagen*, 1521-34, Diss.—Heidelberg, 1932.

KORTE, A.: *Die Konzilspolitik Karls V*, 1538-43, Diss.—Göttingen, 1905.

LORTZ, J.: *Die Reformation in Deutschland*, 2 vol.—Freiburg i. B., 1941. Véase en el t. II, 310-321, una extensa bibliografía.

(5) Léase ahora la obra de Sarpi en la edición que Gambarin ha presentado en tres volúmenes el año de 1935.

(6) Obra terminada probablemente por su autor, el conciliar Obispo de Astorga, antes de su ida a la primera reunión tridentina.

MORSOLIN, B.: *Il Concilio di Vicenza episodio del Concilio di Trento.*—Venezia, 1889.

— *Nuovi particolari sul Concilio di Vicenza.*—Venezia, 1892.

OLAZARÁN, J., S. I.: *León X y los fines conciliares de Trento.*—El Concilio de Trento. Exposiciones e investigaciones por colaboradores de "Raz. y Fe" (Madrid, 1945), 57-87.

SCHAUERTE, H.: *Johann Echs Bedentung für das Konzil von Trient.*—Theol. u. Glaube, 10 (1918), 133-138.

2) Historia del primer período

CARCERERI, L.: *Storia esterna del Concilio di Bologna. Episodio della storia del Concilio di Trento (marzo* 1547-*settembre* 1549).—Montevarchi, 1901.

— *Nuovi particolari sulla storia esterna del Concilio di Bologna.*—Estratto dall'Arch. Trid., 18, fasc. 1 (Trento, 1903).

— *Il Concilio di Trento dalla traslazione a Bologna alla sospensione (marzo-settembre* 1547).—Bibl. Stor. Bol., 15 (Bologna, 1910).

— *La Dicta di Augusta e le proposte imperiali a Bologna e a Roma. Settembre* 1547-*febraio* 1548.— Il Concilio di Trento, 2 (1943), 106-122; 176-191.

OLAZARÁN, J., S. I.: *Historia externa. Primera época del Concilio de Trento* (1545-1547).—"Raz. y Fe", 131 (1945), 51-78.

VERMEULEN, J.: *Das XIX allgemeine Konzil in Bologna,* 1892.

3) Historia de la segunda época

ERDMAN, G.: *Die Wiedereröffnung des Trid. Konzils dürch Iulius III.*—Quell. Forsch, It. Arch., 20 (1928-29), 238-317.

JEDIN, H.: *Kirchenreform und Konzilsgedanke,* 1550-1599.—Hist. Jahrb., 54 (1934), 401-431.

MESEGUER, P., S. I.: *Segundo período del Concilio de Trento.*—El Concilio de Trento. Exposiciones e investigaciones por colaboradores de "Raz. y Fe" (Madrid, 1945), 117-126.

4) Historia del tercer período

CERECEDA, F., S. I.: *La diplomacia española y la elección de Legados de Trento,* 1560-1561.—"Raz. y Fe", 127 (1943), 48-65.

CHUDOBA, B.: *Las relaciones de las dos Cortes Habsburguesas en la tercera asamblea del Concilio tridentino.*—Bol. Ac. Hist., 103 (1933), 297-368.

DREI, G.: *Por la storia del Concilio di Trento. Lettere inedite del secretario Camilo Olivo.*—Arch. Stor. Ital., 84, I (1916), 261 ss.

— *La corrispondenza del Cardinal Ercole Gonzaga, presidente del Concilio di Trento.*—Arch. Stor. Prov. Parm., N. S., 17 (1917), 185-242; 18 (1918), 30-143.

EHSES, ST.: *Die letzte Berufung des Trienter Konzils durch Pius IV.*—Festschrift G. v. Hertling (1913), 139-162.

—. *Ein deutscher Chronist des Trienter Konzils unter Pius IV.*—Abhandlungen della Görresgesellschaft (Köln, 1918), 31-53.

FRY, K.: *Nuntius A. Volpe und die Konzilsverthandlunge mit 3 Bünden.*—Zschr. Schweiz. K. G. (1932), 34-58.

JEDIN, H.: *Krisis und Wendepunkt des Trienter Konzils* (1562-63).—Würzburg, 1941.

— *Il "Missale Romanum" usato a Trento nel* 1561-53.—Il Concilio di Trento, 1 (1942), 65-66.

LÖWE, H.: *Die Stellung des Kaisers Ferdinand I zum Trienter Konzil vom Oktober* 1561 *bis Mai* 1562. Diss.—*Bonnn,* 1887.

MESSEGUER, P., S. I.: *Tercer período del Concilio de Trento.*—El Concilio de Trento. Exposiciones e investigaciones por colaboradores de "Raz. y Fe" (Madrid, 1945), 127-159.

SERRANO, L., O. S. B.: *El Papa Pío IV y los Embajadores de Felipe II.* Escuela española de Arqueología e Historia en Roma. Cuad. 5 (Madrid, 1924), 1-64.

5) Otros puntos históricos

BAYLE, C., S. I.: *El Concilio de Trento en las Indias Españolas.*—"Raz. y Fe", 131 (1945), 257-284.

CERECEDA, F., S. I.: *Ecumenicidad y españolismo.*—"Raz. y Fe", 131 (1945), 233-255.

— *El nacionalismo religioso español en Trento.*—Hispania, 5 (1945), 236-285.

— *La exención universitaria de Alcalá en el Concilio de Trento.*—El Concilio de Trento. Exposiciones e investigaciones por colaboradores de "Raz. y Fe" (Madrid, 1945), 503-519.

GARCÍAS PALOU, S.: *Significación teológica del Concilio de Trento.*—Apostolado Sacerdotal, 2 (1945), 355-364.

GOSCHL, J. M.: *Geschichtliche Darstellung des grossen allgemeinen Concils zu Trient.*—Regensburg, 1840.

GUTIÉRREZ, C., S. I.: *Sentido y valoración del Concilio Tridentino.*—El Concilio de Trento. Exposiciones e investigaciones por colaboradores de "Raz. y Fe" (Madrid, 1945), 363-395.

IBÁÑEZ, E., O. F. M.: *Las sesiones del Concilio de Trento (Efemérides del Concilio).*—VV, 3 (1945), 133-173.

JEDIN, H.: *Ciò che la storia del Concilio si attende dalla storia ecclesiastica italiana.*—Il Concilio di Trento, 2 (1943), 163-175.

— *Das Konzil von Trient und der Protestantismus.*—Paderborn, 1934.

JULIÁ MARTÍNEZ, E.: *El Concilio de Trento y el Imperio español.*—VV, 3. (1945), 233-253.

LÉMAN, A.: *Pour mieux connaitre l'oeuvre du Concile de Trente.*—Nouv. Rev. Apol., 68 (1939), 223-227.

LETURIA, P., S. I.: *Perchè la nascente Chiesa ispano-americana non fu rappresentata a Trento.*—Il Concilio di Trento, 1 (1942), 35-43.

MERKLE, S.: *Die weltgeschichtliche Bedeutung des Tridentiner Konzils.*—Vorträge der Gen. Vers. der Görres-Gesellschaft, 1935 (1936), 3-26.

— *Das Konzil von Trient und die Universitäten.*—Würzburg, 1905.

— *Ein patristischer Gewährsmann des Tridentinums.*—Festgabe A. Ehrhard (Bonn, 1922), 342-356.

MONTALBÁN, F. J., S. I.: *Los protestantes en Trento.*—El Concilio de Trento. Exposiciones e investigaciones por colaboradores de "Raz. y Fe" (Madrid, 1945) 161-182.

SAGMÜLLER, J. B.: *Die Geschichte der Congregatio Concilii.*—Arch. Kath. KR (1900), 1-17.

SYMONDS, H.: *The Council of Trent and Anglican Formularies.*—London. 1933.

D) CONCILIARES TRIDENTINOS

a) GRUPOS POR NACIONES O CORPORACIONES RELIGIOSAS

AICARDO, J. M., S. I.: *El Concilio de Trento.* Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús, IV (Madrid, 1924), 846-892. Estudia a los jesuítas en Trento.

ASTRAIN, A., S. I.: *Los españoles en el Concilio de Trento. Primera reunión,* 1545-1547. *Segunda reunión,* 1551-1552.—"Raz. y Fe", 3 (1902) 189-206; 289-303 (7).

BATLLORI, M., S. I.: *Un Corpus documental sobre los españoles en Trento proyectado en el siglo XVIII.*—EE, 17 (1943), 319-327.

BURGOS, R.: *España en Trento.*—Madrid, 1941.

CASACALENDA, P.: *I Cappoccini del Concilio di Trento.*—Collectanea Franciscana, 3 (1933), 396-409; 571-583.

CASTRO, J.: *Portugal no Concilio de Trento.*—Lisboa, 4 vol. 1944-1945. La obra tendrá seis volúmenes.

CERECEDA, F., S. I.: *El cuarto Centenario del Concilio de Trento* (1545-1945). *La presencia española en Trento.*—Hechos y Dichos, 15 (1943), 625-632; 709-716; 16 (1944), 12-17; 74-80.

DE RAM, P. F. X.: *Mémoire sur la part que le clergé de Belgique, et spécialement les docteurs de l'université de Louvain, ont prise au concile de Trente.*—Mémoires de l'Académie royale de Belgique, XIV, 1841.

EHSES, ST.: *Der deutsche Episkopat auf dem trid. Konzil,* 1545-47.—Dritte Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft (1912), 18-29.

FRÍAS, L., S. I.: *¿Cuántos obispos dominicos hubo en el Concilo de Trento?* "Raz. y Fe", 12 (1905), 197-213.

GIUSTINIANI, M.: *Sacrosanctum Concilium Tridentinum eiusque patres et intepretes in triginta quinque indices dispositi.*—Roma, 1674. A. ZACCA-

---

(7) Sobre los españoles asistentes al Concilio de Trento promete el R. P. C. GUTIÉRREZ, S. I., un libro suyo, que aparecerá en el *Corpus Tridentinum Hispanicum* como obra inaugural de esta Colección, cuya dirección correrá a cargo de profesores de la Universidad de Valladolid y de la Pontificia de Comillas [*El Concilio de Trento. Exposiciones e investigaciones por colaboradores de "Raz. y Fe"* (Madrid, 1945), 392, nota 39].

RIA, reimprimiendo en cinco vol. la Istoria de Pallavicini (Faenza, 1792-1797), agregó como sexto la dicha obra de Giustiniani.

GONZÁLEZ, S., S. I.: *A las puertas de un Centenario. Un Catálogo manuscrito de los españoles y portugueses que asistieron al Concilio de Trento.*—"Raz. y Fe", 121 (1940), 367-381.

IDEAS, B.: *Los españoles en el Concilio de Trento.*—Periódico "El Debate", febrero 1934, número extraordinario.

JEDIN, H.: *Die deutschen Teilnemer am Trienter Konzil.*—Theol. Qschr.—Tübingen, 122 (1941), 238-261; 122 (1942), 21-37.

LUCINIO DEL SS. SACRAMENTO, O. C. D.: *Los carmelitas en Trento.*—VV, 3 (1945), 174-192.

ODOARDI, G., O. F. M. Conv.: *I Francescani Minori Conventuali al Concilio di Trento.*—Il Concilio di Trento, 2 (1943), 298-311.

OLIVEIRA, J.: *Portugueses no Concilio de Trento.*—Lumen, 11 (1945), 597-609. 597-609.

OROMÍ, B., O. F. M.: *Los Franciscanos españoles en el Concilio de Trento.* VV, 3 (1945), 99-117; 275-324; 544-595.

POU Y MARTÍ, J. M., O. F. M.: *I Frati Minori nel primo periodo del Concilio* (1545-47).—Il Concilio di Trento, 2 (1943), 201-209.

SAINZ DE BARANDA, P.: *Noticia de los españoles que asistieron al Concilio de Trento.*—Colección de documentos inéditos para la Historia de España, IX. Esta noticia está reeditada en las obras de Tejada y Ramiro y de R. Burgos, ya citadas.

WALZ, A. O. P.: *Gli inizi domenicani al Concilio.*—Il Concilio di Trento, 2 (1943), 210-224.

WEBER, S.: *Prelati e cavalieri morti a Trento durante il Concilio.*—Il Concilio di Trento, 2 (1934), 286-297.

b) INDIVIDUALIDADES

ARIGITA Y LASA, M.: *Don Francisco de Navarra.*—Pamplona, 1899.

ASTRAIN, A., S. I.: *Laínez y Salmerón en el Concilio de Trento.*—Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España, I.—Madrid, 1912², 511-566, II (Madrid. 1905), 164-195.

BELTRÁN DE HEREDIA, V., O. P.: *Domingo de Soto en el Concilio de Trento.* CT, 63 (1942) 113-147; 65 (1943) 59-82.

BIRKNER, J.: *Kard. Marcellus Crescentius.*—Röm. Qschr., 43 (1935) 267-285.

BRAUNSBERGER, O., S. I.: *Beati Petri Canisii Societatis Iesu epistulae et acta.* 8 vol.—Friburgo de Brisgovia, 1896-1923.—Para los temas conciliares, véanse los índices en sus fichas correspondientes.

BUSCHBELL, G.: *Francisco de Toledo und seine Tätigkeit in keiserlichen Diensten während des ersten Abschnittes des Konzils von Trient* (1545-1547).—Hist. Jahrb., 52 (1932), 356-388.

COSTA PINTO, A.: *Diogo de Vasconcelos en Trento.*—Lumen, 11 (1945), 648-655.

GOÑI, J.: *Los navarros en el Concilio Tridentino.*—Rev. Esp. Teol., 5 (1945), 179-247.

CABALLERO, F.: *Melchor Cano.*—(Madrid, 1879), 237-253.

CALDENTEY, M., T. O. B.: *¿Influyó Ramón Lull en la intervención de Miguel Tomás de Tatzaquet en el Concilio Tridentino?*—VV, 3 (1945), 118-132.

CANTINI, G., O. F. M.: *Cornelio Musso dei Frati Minori Conventuali. Predicatore, Scrittore e Teologo al Concilio di Trento.*—Miscellanea Franciscana, 41 (1941), 146-174; 424-463.

CARCERERI, L.: *G. Grimani, patriarca di Aquileja, imputato de eresia e assolto dal C. di Trento.*—Roma, 1907.

CASTANO, L.: *Mons. Nicolò Sfondrati di Cremona al Concilio di Trento,* 1561-63.—Torino, 1939.

— *Mons. Muzio Calini Arcivescovo di Zara al Concilio di Trento,* 1561-1563.—Il Concilio di Trento, 2 (1943), 123-138.

CERECEDA, F., S. I.: *Laínez y Salmerón y el proceso del Catecismo de Carranza.*—"Raz. y Fe", 100 (1932), 212-226.

DIDON, P.: *Sur un texte inédit de Salmerón.*—Greg., 11 (1930), 410-416.

DREI, G.: *Il Cardinal E. Gonzaga alla presidenza del G. di Trento.*—*Arch.* Soc. Rom., 40 (1917), 211.

DRUFFEL, A.: *Ueber den Grafen Ludovico von Nogarola und das Trienter Konzil.*—Sitzungsberichte der bayer. Akad. de. Wiss. phil.-hist. Kl., 1875, 2 (Muenchen, 1875), 426-456.

EVENNETT, H. O.: *The cardinal of Lorraine and the Council of Trent.*—Cambridge, 1932.

FOERSTER, H.: *Die Vertretung des Bischofs v. Basel auf dem Konzil von Trient.*—Basler Zschr. f. Gesch. und Altertumskunde, 11 (1942), 33-104.

FULLANA, L., O. F. M.: *¿Por qué Santo Tomás de Villanueva no asistió al Concilio de Trento?*—VV, 3 (1945), 217-225.

GONZÁLEZ, M.: *La actuación de Diego Laínez en Trento.*—Miscelánea Comillas, 2 (1944), 367-391.

GONZÁLEZ PALENCIA, A.-MELE, E.: *Vida y obras de Don Diego Hurtado de Mendoza,* 3 vol.—Madrid, 1941-1943.

GUTIÉRREZ, D., O. S. A.: *Fr. Jerónimo Seripando, O. S. A., Padre y Legado en el Concilio de Trento, según su último biógrafo.*—CdD, 155 (1943), 403-432.

JEDIN, H.: *Der Franziskaner Cornelio Musso, Bischof von Bitonto.*—Röm. Qschr., 41 (1933), 207-275.

— *Girolano Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des XVI Jahrhunderts,* 2 vol.—Würzburg, 1937. Collec. "Cassiciacum", 2, 3. Ed. A. Kunzelmann-F. Lang, O. E. S. A.

— *Un laico al Concilio di Trento: il conte Lodovico Nogarola.*—Il Concilio di Trento, 1 (1942), 25-33.

MAYER, B.: *Friedrich Nausen von Wien auf das Konzil von Trient.*—Hist. Jahrl., 8 (1887), 1-27.

MERKLE, S.: *Kardinal Gabriel Paleottis litterarischer Nachlass.*—Röm. Qschr., 11 (1897), 333-430.

SCHWEIZER, J.: *Ambrosius Catharinus Politus* (1484-1553). *Sein Leben und seine Schriften.*—Münster, 1910. Reformationsgesch. Studien u. Texte, Heft, 11, u. 12.

VAN GULLIK, W.: *Ioannes Gropper.*—Freiburg, i. B., 1906.

E) TEOLOGÍA CONCILIAR

a) TEOLOGÍA PRETRIDENTINA Y TRENTO (BREVES INDICACIONES)

ALLGEIER, A.: *Les commentaires de Cajétan sur les Psaumes. Contribution à l'histoire de l'exégèse avant le concile de Trente,* 17 (1935), 410-443.

BICHLER, F.: *Die Rechtfertigungslehre des Thomas von Aquino mit Hinblick auf die tridentinischen Beschlüsse.*—Zschr. f. die kirch. Wissenschaft u. kirch. Leben, 7 (1886), 417-434.

BITTREMIEUX, J.: *La doctrine de S. Bonaventura et le Concile de Trente.*—Etud. Francisc., 35 (1923), 225-240; 337-355.

BRIEGER, TH.: *Die Rechtfertigungslehre des Cardinal Contarini.*—Theol. Stud. u. Krit., 45 (1872), 142-150.

CAIETANO, H., O. P.: *Opuscula Omnia et Quodlibela.*—París, 1930.

CATARINO, A., O. P.: *De perfecta iustificatione a fide et operibus.*—Lyon, 1541.

Corpus Catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller in Zeitalter der Glaubensspaltung. — Ed. L. Greving... W. Neuss., 21 vol. — Münster, 1919-1938.

Corpus Reformatorum.—Ed. C. Bretschneider... O. Farner, 97 vol.—Halle-Berlín-Leipzig, 1834-1929.

Concilium Tridentinum.—Ed. Societas Goerresiana, IV, XII.—Freiburg i. B., 1904, 1930.

DENIEFLE, H., O. P.: *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Rom.* 1, 17) *und Justificatio.*—Mainz, 1905.

DRIEDO, J.: *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus. De captivitate et redemptione generis humani. De concordia liberi arbitrii et praedestinationis. De gratia et libero arbitrio. De libertate christiana,* 5 vol.—Louvain, 1533-1546.

EHSES, ST.: *Ioannes Groppers Rechtfertigungslehre auf dem Konzil von Trient.*—Röm. Qschr., 20 (1906), 175-188.

Enchiridion Christianae Institutionis in Concilio Provinciali Coloniensi.—Venecia, 1543.

FERET, P.: *La Faculté de Théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque Moderne,* I.—París, 1900.

FISHER (SAN JUAN): *Opera.* Ed. G. Fleischmann.—Würzburg, 1597.

GROPPER, I: *Antididagma.*—Colonia, 1544

GUTIÉRREZ, C., S. I.: *Un capítulo de Teología pretridentina: El problema de la justificación en los primeros Coloquios religiosos alemanes (1540-1541).*—Miscelánea Comillas, 4 (1945), 7-32.

HOLL, K.: *Die Rechtfertigunslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewissheit.*—Zschr. Theol. Kirch., 20 (1910), 245-291.

HÜNERMANN, F.: *Die Rechtfertigunslehre des Kardinal Contarini.*—Theol. Qschr., 102 (1921), 1-22.

JEDIN, H.: *Studien über die Schriftstellertätigkeit Alb. Pighius.*—Reformationsgesch. Studien u. Texte. (Münster, 1931), Heft. 55.

— *Ein Streit um den Augustinismus vor dem Konzil von Trient.*—Röm. Qschr., 35 (1927), 351-368.

JONGH (DE), H.: *L'ancienne Faculté de Théologie de Louvain au premier siècle de son existence* (1432-1540).—Louvain, 1911. Contiene una amplia bibliografía.

KURZ, A.: *Die Heilsgewissheit bei Luther.*—Gütersloh, 1933.

LAMMER, H.: *Die vortridentinisch-katholische Theologie des Reformationszeitalters.*—Berlín, 1858.

LÉMAN, A.: *La préparation théologique et canonique du concile de Trente.* Rev. Apol., 53 (1931), 438-447.

LENNERZ, H., S. I.: *Das Konzil von Trient und theologische Schulmeinungen.*—Schol., 4 (1929), 38-52.

LINSENMANN, F. X.: *Albertus Pighius und sein theologischer Standpunkt.*—Theol. Qschr., 48 (1866), 571-644.

LJUNGGREN, G.: *Zur Geschichte der Christlichen Heilsgewissheit von Augustin bis zur Hochscholastik.*—Göttingen, 1920.

LUTHER, M.: *Werke.* Diversas ediciones, máxime la de Weimar. Véase una orientación bibliográfica para la teología de Lutero en A. Bigelmair, "Lex. f. Theol. u. Kirche", VI, 732; y en J. Lortz, "Die Reformation in Deutschland", (Freiburg i. B., 1941), 314-317.

RÜCKERT, H.: *Die theologische Entwicklung Gasparo Contarinis.*—Bonn, 1926.

SAGÜES, J., S. I.: *Un libro pretridentino de Andrés de Vega sobre la justificación.*—EE (1946). En el presente número.

STAKEMEIER, E.: *Die theologischen Schule auf dem Trienter Konzil.*—Theol. Qschr., 117 (1936), 188-207; 322-350; 466-504.

— *Der Kampf um Augustin auf dem Tridentinum.*—Paderborn, 1937.

TAPPER, R.: *Explicationis articulorum venerandae facultatis sacrae theologiae generalis studii Lovaniensis circa dogmata Ecclesiastica ab annis triginta quatuor controversa.*—Louvain, 1557.

VEGA, A., O. F. M.: *Opusculum de iustificatione, gratia et meritis.*—Alcalá, 1546

WALZ, A., O. P.: *L'azione conciliare domenicana pretridentina.*—Il Concilio di Trento, 1 (1942), 45-56.

b) DOCTRINA TRIDENTINA

1) *Estudio general*

MICHEL, A.: *Les décrets du Concile de Trente.*—CH. J. HEFELE-H. LECLERQ: *Histoire des Conciles*, X.—París, 1938.

2) *Puntos particulares*

I) Escritura y Tradición

ALLGEIER, A.: *Das Konzil von Trient und das theologische Studium.*—Hist. Jahrb., 52 (1932), 313-339.

— *Erasmus und Kardinal Ximenes in den Verhandlungen des Konzils von Trient.*—Span. Forsch., I, 4 (1933), 193-205.

— *"Authentisch" auf dem Konzil von Trient. Eine wort und begriffsgeschichtliche Untersuchung.*—Hist. Jahrb., 60 (1940), 142-148.

[ANÓNIMO]: *Erklärung der Decrete des Trienter Concils, welche sich auf die Vulgata beziehen.*—Der Katnolik, Neue Folge, 3 (1860); 641-677.

CRIADO, R., S. I.: *El Concilio de Trento y los Estudios Bíblicos.*—"Raz. y Fe", 131 (1945), 151-187.

DIDIOT: *Commentaire de la IV.e session du Concile de Trente.*—Rev. Scienc. Eccl. (1889), 390-419; 481-518 (1890), 193-226; 385-400.

EHSES, ST.: *Das trid. Konzil und die Übersetzung der Bibel in die Landessprache.*—Dritte Vereinsschrift der Görres-Ges. (1908), 37-50.

ENCISO, J.: *Prohibiciones españolas de las versiones bíblicas en romance antes del Tridentino.*—Estudios Bíblicos, 3 (1944), 523-554.

GIUBIATO, G. M., O. S. M.; *Le Tradizioni nella IV Sessione del Concilio di Trento.*—Vicenza, 1942. Tesis doctoral.

GOMÁ CIVIT, I.: *El Concilio de Trento y la Sagrada Escritura.*—Apostolado Sacerdotal, 2 (1945), 349-354.

HULL, R., S. I.: *The Tridentine Decree on Tradition.*—Month., July (1929).

— *The Council of Trient and Tradition.*—Eccl. Review, 81 (1929), 449-462; 602-615.

KOCH, W.: *Der authentische Charakter der Vulgata im Lichte der Trienter Konzilsverhandlunggen.*—Theol. Qschr., 96 (1914), 401-422; 97 (1915), 225-249; 529-549; 98 (1916), 313-354.

MAICHLE, A.: *Das Dekret "De editione et usu sacrorum librorum". Seine Entstehung und Erklarung.*—Freib. Theol. Stud., 15 (Freiburg, 1914).

— *Der Kanon der biblischen Bücher und das Konzil von Trient.*—Freib. Theol. Stud., 32 (Freiburg, 1929).

PÉREZ DE AYALA, M.: *De traditionibus*, 2 vol.—Valencia, 1726. Ayala fué conciliar tridentino.

REVILLA, M., O. S. A.: *La controversia sobre las versiones vernáculas en el Concilio de Trento.*—Religión y Cultura, 10 (1930), 88-104.

RONGY, H.: *La Vulgata et le Concile de Trente.*—Revue Eccles. de Liège, 19 (1927), 19-31.

RYCKMANS, G.: *Vetus Vulgata Versio pro authentica habeatur.*—Collat-Mechlin., 4 (1940), 436 ss.

VACANT, J. M. A.: *Les traditions divines. Le canon des Ecritures. L'interprétation de la Sainte Ecriture.*—Études Théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican, I (París, 1895), 367-373; 380-385; 393-458; 518-524. Estudios sobre Trento.

VOSTÉ, J. M.: *De revisione bibliae hebraicae iuxta votum Concilii Tridentini.*—Angelicum, 18, 4 (1941), 387-394.

II) Pecado original e Inmaculada Concepción

AYUSO, T.: *El Concilio de Trento y la Inmaculada Concepción.*—Lérida, 1930.

CAVALLERA, F., S. I.: *Dominique Soto, O. P., et la clausule "Declarat" sur l'Inmaculée Conception.*—Rech. Scien. Rel., 4 (1913), 270-274.

— *Le décret du Concile de Trente sur le péché originel.*—Bull. Litt. Eccl., 5 (1913), 241-253; 289-315.

GAUDEL, A.: *Constitution du Concile de Trente sur le péché originel.*—DTC., XII, 513-527.

KOCH, W.: *Das Trienter Konzilsdekret "De peccato originali".*—Theol Qschr., 95 (1913), 430-450; 532-564; 96 (1914), 101-123.

KROSS, A., S. I.: *Die Lehre von der Unbefleckten Empfängniss auf dem Konzil von Trient.*—Zschr. Kath. Theol., 28 (1904), 758-766.

LE BACHELET, X., S. I.: *La question de l'Immaculée Conception au Concile de Trente* (1546).—DTC., VII, 1.166-1.169.

MAURENBRECHER, W.: *Tridentiner Konzil. Die Lehre von der Erbsünde und der Rechtfertigung.*—Hist. Taschenb., 9, 6.ª ser. (1890), 237-330.

MENDEIROS, J.: *A doutrina do pecado original no Concilio de Trento.*—Lumen, 11 (1945), 610-627.

NIEREMBERG, E., S. I.: *Exceptiones Concilii Tridentini pro omnimoda puritate Deiparae Virginis expensae.*—Anvers., 1655.

OLAZARÁN, J., S. I.: *El Dogma de la Inmaculada Concepción en el Concilio de Trento.*—EE (1946). En el presente número.

PENAGOS, L., S. I.: *La doctrina del pecado original en el Concilio de Trento.*—Miscelánea Comillas, 4 (1945), 127-273. Tesis doctoral.

III) Justificación y redención

BARTMANN, B.: *Das Tridentinum über die Rechtfertigung.*—Theol. u. Glaube, 5 (1913), 55-60.

BELTRÁN DE HEREDIA, V., O. P.: *Controversia de certitudine gratiae entre Domingo de Soto y Ambrosio Catarino.*—CT., 61 (1941), 133-162.

CASTRO, A., O. F. M.: *Adversus omnes haereses.*—(París, 1578), 510-555. En la palabra: *Gratia.*

CATARINO, A., O. P.: *Interpretatio noni cap. synodalis decreti de iustificatione.*—Venecia, 1547.

— *Defensio catholicorum qui pro possibili certitudine praesentis gratiae disseruerunt.*—Venecia, 1547.

— *Expurgatio adversus Apologiam Fratris Dominici Soto. Confirmatio defensionis Catholicorum pro possibili certitudine gratiae.*—Lyon, 1551.

— *Disceptationum Ambrosii Catharini ad Fratrem Dominicum Soto super quinque articulis. De certitudine gratiae.*—Roma, 1551.

— *Assertiones quatuordecim circa articulum de certitudine inhaerentis gratiae.*—Roma, 1551.

CEREGEDA, F., S. I.: *Recurso a las actas tridentinas en la lucha de auxiliis.*—EE, 14 (1935), 257-269.

DALMÁU, J. M., S. I.: *La justificación, eje dogmático de Trento.*—"Raz. y Fe", 131 (1945), 79-97.

DE BURZEIS, A.: *Apologie du concile de Trente et de S. Augustin,* 1650.—De él dice Hurter, Nomenclator, IV², 59, nota 1: "Scripsit pro errore Iansenii". Después entró por el camino de la verdad.

EHSES, ST.: *Der Anteil des Augustinergenerals Seripando an dem Dekret über die Rechtfertigung.*—Röm. Qschr., 23 (1909), 3-15.

EISENGREIN, M.: *De certitudine gratiae. Tractatus Apologeticus pro vero ac germano intellectu canonis XIII Sessionis VI S. Oecumenici Concilii Tridentini.*—Colonia, 1569.

GAUCHER, P.: *La certitude théologique de l'état de grâce et le Concile de Trente.*—Étud. Francisc., 23 (1910), 353-367; 600-613.

GRANDERATH, TH., S. I.: *Die Controverse über die Formalursache der Gotteskindschaft und das Tridentinum.*—Zschr. Kath. Theol., 5 (1881), 283-319; 7 (1883), 491-540; 593-638; 8 (1884), 545-579.

HARENT, S., S. I.: *Infidèles (Salut des).*—DTC., VI, 1772-1779. Estudia pasajes tridentinos del Decreto de la Justificación sobre la necesidad de la fe.

HEFNER, J.: *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigunsdekretes.*—Paderborn, 1909.

HENNINGER, J., S. V. D.: *Sanctus Augustinus et Doctrina de Duplici iustitia. Inquisitio historico-critica in opinionem Hieronimi Seripandi de iustificatone.*—Mödling, 1935.

— *Bedeutung des Konzils von Trient für die Entwicklung der Kath. Gnadenlehre,* 1920.

HÜNERMANN, F.: *Wesen und Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Konzil von Trient.*—Paderborn, 1926. Forsch. Christ. Lit. Dogmengesch. 15 (1926); Heft., 4.

HUTHMACHER, H., S. I.: *La certitude de la grâce au Concile de Trente.*—Nouv. Rev. Theol., 60 (1933), 213-226.

MERSH, E., S. I.: *Le corps mystique du Christ*, II.—(Louvain, 1933), 248-272. Estudia este punto en Trento.

MEYER, E., S. I.: *De mente S. Concilii Tridentini circa Gratiam physice praedeterminantem.*—Historiae controvers. de auxiliis, II.—Venecia, 1742.

MICHEL, A.: *Perséverance. La doctrine du Concile de Trente.*—DTC., XII, 1278-1.289.

NEVEUT, E., C. M.: *Peut-on avoir la certitude d'être en état de grâce?*—Div. Thom.—Piacenza, 11 (1934), 321-349.

OLAZARÁN, J., S. I.: *La controversia Soto-Catarino-Vega sobre la certeza de la gracia. Los controversistas.*—EE, 16 (1942), 145-183.

OLTRA HERNÁNDEZ, M., O. F. M.: *Die Gewissheit des Gnadenstandes bei A. de Vega, O. F. M. Ein Beitrag zum Verständnis des Trienter Rechtfertigungsdekretes.*—Düsseldorf, 1941.

— *La certeza del estado de Gracia según Andrés de la Vega.*—VV. 3 (1945), 46-98; 325-356; 503-543.

PETAVIO, D., S. I.: *De tridentini concilii interpretatione et s. Augustini doctrina dissertatio.*—París, 1649.—Responde a la "Lettre d'un Abbé à un Evêque" del Abate De Burzeis.

— *De Augustini doctrina et tridentina synodo dissertatio posterior.*—París, 1650.—Responde á reparos opuestos por De Burzeis.

PREMM, M.: *Das tridentinische "diligere incipiunt" (Sess. 6 Cap. 6).*—Granz, 1925.

PRUMBS, A.: *Die Stellung des Trienter Konzils zu der Frage nach dem Wesen der heiligmachenden Gnade. Eine dogmengeschichtlicne Abhandlung.*—Forsch Christ Lit.—Dogmengesch, 9 (1909), Heft 4.

REGINALDO, A., O. P.: *De mente S. Concilii Tridentini circa gratiam physice efficacem.*—Amberes, 1706.

RIVIÈRE, J.: *Iustification. La Doctrine au Concile de Trente.*—DTC., VIII, 2.164-2.192.

— *Mérite. Définition du Concile de Trente.*—DTC., X, 735-761.

— *La doctrine du mérite au Concile de Trente.*—Rev. Scienc. Rel., 7 (1927), 262-298.

— *Redemption. Enseignement du Concile de Trente.*—DTC., XIII, 1917-1920.

— *La doctrine de la Rédemption au Concile de Trente.*—Bull-Litt. Eccl. 36 (1925), 260-278.

RÜCKERT, H.: *Die Rechtfertigungslehre auf dem tridentinischen Konzil.*—Bonn, 1925.

SALMERÓN, A., S. I.: *Commentarium in omnes Divi Pauli Epistolas*, 4 vol.—Madrid, 1602.

SANTORO, S.: *La Giustificazione in G. A. Delfino, O. F. M., conv., teologo del Concilio di Trento.*—Miscellanea Francescana, 40 (1940), 1-27.

— *Natura e grazia nel pensiero du G. A. Delfino.*—Scuola Catt. (1941), 359-379.

SCHEBEN: *Die controverse über die Formalursache unserer Gotlestkindschaft.*—Der Katolik, 63, 2 (1883), 561-603; 64, 1 (1884), 18-57.—Controversia con Granderath, antes citado.

SEEBERG, R.: *Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Lehr-decrete des Konzils von Trient.*—Zschr. f. Kirch. Wissensch. u. kirch. Leben, 10 1889), 546-559; 604-616; 643-700.

SOTO, D., O. P.: *De natura et gratia.*—Venecia, 1547.

— *In Epistolam Divi Pauli ad Romanos.*—Amberes, 1550.

— *Apologia qua R. P. Ambrosio Catharino, episcopo Minoriensi, de certitudine gratiae respondet.*—Bolonia, 1548.

STAKEMEIER, E.: *Das Trienter Konzil über den Glauben in Stand der Ungnade.*—Röm. Qschr., 22 (1934), 147-172

— *Glaube und Busse in der Trienter Rechtfertigungsvernandlungen.*—Röm. Qscrh., 23, (1935), 156-177.

— *Glaube und Rechtfertigung.*—Paderborn, 1937.

STRAUB, A., S. I.: *Über den Sinn des 22. Canons der 6. Sitzung des Concils von* Trient.—Zschr. Kath. Theol., 21 (1897), 107-140.

— *Nochmals vom Sinn des 22. Canons der 6, tridentinischen Sitzung.*—Zschr. Kath. Theol., 21 (1897), 209-254.

VAN DER MEERSCH, J.: *Grâce.*—DTC., VI, 1554-1687.

VEGA, A., O. F. M.: *Tridentini Decreti de Iustificatione Expositio et Defensio.* Alcalá, 1564.

IV) Sacramentos en general

BAETS (DE), M.: *Quelle question le Concile de Trente a entendu trancher touchant l'institution des sacrements par le Christ.*—Rev Thom (1906), 31-47.

CAVALLERA, F., S. I.: *Le décret du Concile de Trente sur les Sacrements en général (VIIe. session).*—"Bull. Litt. Eccl.", 6 (1914), 361-377; 401-425; 7 (1915-1916), 17-33; 66-88; 9 (1918), 161-181.

D'ALÉS, A.: "*Salva eorum substantia*".—Eph. Theol. Lov.", 1 (1924), 496-504.

LENNERZ, H., S. I.: "*Salva eorum substantia*".—Greg, 3 (1922), 385-419; 524-557.

MICHEL, A.: *Sacraments. Les négations héretiques et les définitions du Concile de Trente.*—DTC., XIV, 593-614.

POURRAT, P.: *Théologie Sacramentaire.*—(París, 1908), 84-87; 160-166; 268-275.

UMBERG, J. B. S. I.: *Die Bedeutung des tridentinischen "salva eorum substantia"* (s. 21, c. 2).—Zschr. Kath. Theol., 48 (1924), 161-195.

V) Bautismo y confirmación

BERTOLI, J. M.: *Concilium tridentinum.*—Venecia, 1712. Ilustración de los cánones sobre el bautismo, confirmación y Eucaristía.

HORGER, P., O. S. B.: *Concilii Tridentini de necessitate baptismi doctrina in decreto de iustificatione.*—Antonianum, 17 (1942), 193-222; 269-302.

KOCH, W.: *Die Anfänge der Firmung in Lichte der Trienter Konzilsverhandlungen.*—Theol. Qschr., 94 (1912), 428-452.

MANGENOT, E.: *Confirmation d'après le concile de Trente.*—DTC., III, 1.087-1.093.

MOSTAZA, A.: *El ministro extraordinario de la Confirmación en Trento.*—Rev. Esp. Teol., 2 (1942), 471-519.

RUCH, C.: *Baptême d'après le concile de Trente.*—DTC., II, 296-328.

UMBERG, J. B., S. I.: *Kajetans Lehre von der Kinderersatztaufe auf dem Trienter Konzil.*—Zschr. Kath. Theol., 39 (1915), 452-464.

VI) Eucaristía: Misterio, Sacramento y Sacrificio

ALONSO, M., S. I.: *El sacrificio eucarístico de la última Cena del Señor, según el Concilio tridentino.*—Madrid, 1929. Véase su amplia bibliografía.

— *El sacrificio eucarístico de la última Cena del Señor, según los teólogos.*—EE, 11 (1932), 145-166; 323-368; 461-483; 12 (1933), 33-63; 177-198; 449-472.

RILLOT, L., S. I.: *De Ecclesiae sacramentis,* 7.ª ed. (Roma, 1931), 598-608.

CASAL, G.: *De sacrificio missae et de sacrosanctae eucharistiae celebratione per Christum in cena novissima lib.* 3. *In quibus tredecim his de rebus articuli in nova Oecumenica Synodo Tridentina propositi in examen vocantur...*—Venecia, 1563. Casal, Obispo de Leiria, conciliar en la sesión 22.

CAVALLERA, F., S. I.: *La Communion des Parvuli au Concile de Trente.*—Bull.Litt. Eccl., 36 (1935), 97-132.

— *L'interpretation du chapitre VI de Saint Jean. Une controverse exégétique au Concile de Trente.*—Rev. Hist. Eccl., 10 (1909), 687-709.

CONSTANT, G.: *Concession à l'Allemagne de la Communion sous les deux espèces,* 2 vol.—París, 1923. Biblioth. des écoles françaises d'Athénes et de Rome, fasc. 128. Contiene el tomo segundo una amplia bibliografía.

DALMÁU, J. M., S. I.: *Belarmino y la noción de sacrificio en la Teología católica del siglo XVI.*—Greg., 2 (1921), 543-578.

FRANKL, ST.: *Doctrina Hosii de sacrificii Missae cum decreto Tridentino comparata.*—Collectanea Theol. Soc. Theol. Polonorum, 16 (1935), 281-339.

— *De crucis et altaris sacrificii in luce concilii Tridentini doctrinae identitate.*—Collectanea Theol. Soc. Theol. Polonorum, 19 (1938), 397-438.

— *Interpretatio Io.* 6, 54, *in primo temporis spatio Concilii Tridentini.*—Collectanea Theol. Soc. Theol. Polonorum, 17 (1936), 424-431.

— *Decretum Trid. de communione sub utraque specie.*—Collectanea Theol. Soc. Theol. Polonorum, 16 (1937), 327-346.

GODEFROY, L.: *Eucharistie d'après le concile de Trente.*—DTC., V, 1.326-1.356.

HALDEN, J. B., S. I.: *Concilii tridentini de Eucharistiae mysterio doctrina.*—Innsbruck, 1671.

HUBERTUS A MOGUNTIA: *De convenientia doctrinae B. Ioannis Duns Scoti circa essentiam sacrificii eucharistici cum definitionibus concilii Tridentini.*—Collectanea Franciscana, 1 (1931), 215-220.

JUNGLAS, J. P.: *Die Lehre des Konzils von Trient über das heilige Messopfer.*—Bonner Zschr. f. Theol. u. Seelsorge, 2 (1925), 193-212.

KOSCH, W.: *Frage nach der Notwendichkeit der Eucharistie.*—Theol. Qschr., 100 (1919), 144-175.

LÉPIN, M.: *L'idée du Sacrifice de la Messe au concile de Trente.*—Rev. Apol., 39 (1924), 577-591; 656-674; (1925), 5-19.

— *L'idée du Sacrifice de la Messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours.*—París, 1926. Véase, sobre todo, el cap. VI de la primera parte; 293-331.

MC. DONALD, A.: *The Council of Trent and the Sacrifice of the Mass.*—Eccl. Review, 74 (1926), 342-351.

O'CONNOR, R.: *The last Super and the Council of Trent.*—Clergy. Rev. (1933), 275-289.

OROMÍ, M., O. F. M.: *El Concilio de Trento y la teoría substancia-accidentes en la Eucaristía.*—VV, 3 (1945), 3-45.

PUIG DE LA BELLA CASA, J., S. I.: *La esencia del Sacrificio de la Misa.*—EE, 8 (1929), 363-380; 10 (1931); 65-96; 385-406; 538-553; 11 (1932), 95-103.

RESENDE, S.: *O sacrificio da Missa en D. Frai Gaspar do Casal.*—Porto, 1941. Contiene un buen repertorio de literatura teológica sobre la controversia ocasionada por De La Taille.

RIVIERE, J.: *Messe. Définitions du Concile de Trente.*—DTC., X, 1.112-1.142.

SILVA, F.: *Os Cânones eucarísticos do Concílio de Trento.*—Lumen, 11 (1945), 628-637.

SMET (DE), A.: *Circa praesentiam realem breviter indicantur: a), doctrina Zwinglii, Calvini et Lutheri; b), sensus definitionis Concilii Trid., Sess. XIII, can. 1.*—Coll. Brug., 17 (1912), 515-519.

TAILLE (DE LA), M., S. I.: *Mysterium Fidei de Augustissimo Corporis et Sanguinis Christi Sacrificio atque Sacramento.*—París, 1921. De su contenido, véase en especial la "Elucidatio X": "Illustratur illud historia ac doctrina Concilii Tridentini", 113-116.

— *The last Supper and Calvary. A Reply to Critics.*—Eccl. Review, 71 (1924), 1-22; 122-145.

— *De sacrificio vero et proprio. Quaestiones disputatae V.*—Greg., 9 (1928), 3-64.

— *Controversia de caelesti sacrificio et sacrificio Missae.*—Greg., 9 (1928), 585-608.

— *A propos d'un livre sur la Cène.*—Greg., 11 (1930), 194-263.

VERHAMME, A.: *Genesis canonis de transubstantiatione in concilio tridentino.*—Coll. Brug., 35 (1935), 140-149.

VII) Penitencia y Extremaunción

BEUGNET, A.: *Attrition.*—DTC., I, 2.239, 2.246-2.255.

BONAE SPEI (CRESPIN), F., O. C.: *Christi fidelium contritionale, cum ss. synodi trid. et antiquae facultatis theol. lovaniensis vindiciis et venditiis.*—Malinas, 1667.

— *Clypeus contritionalis.*—Malinas, 1670.

BOSSUET, B.: *De doctrina concilii Tridentini circa dilectionem in sacramento poenitentiae requisitam.*—Oeuvres complètes, X.—(Bar-le-Duc, 1879), 646 ss.

CAVALLERA, F., S. I.: *Le décret du Concile de Trente sur la Pénitence et l'Extrême-Onction.*—Bull. Litt. Eccl., 24 (1923), 277-297; 25 (1924), 56-63; 127-143; 33 (1932), 72-95; 114-140; 224-238; 34 (1933), 62-88; 120-135; 36 (1935), 3-24; 39 (1938), 3-29.

ESTRIX, E., S. I: *Decertatio Historico-theologica pro mente Concilii Tridentini de vi attritionis sine amore amicitiae in Sacramento comprobata nuper ex historia concilii, nunc etiam enervatis Vindiciis suppositae Veritatis et Caritatis confirmanda ac stabilienda.*—Malinas, 1669. Otros títulos de trabajos de Estrix sobre este punto, véanse en C. Sommervogel. Bibl. de la C. de Jésus, III. (Bruxelles-Paris, 1892), 467-468. Contra Farvacques.

FARVACQUES, F., O. S. A.: *Quaestio quodlibeta De attritione ex mente Concilii tridentini.*—Louvain, 1666.

— *Veritas et Charitas, seu mens Concilii Tridentini, Sessione 14, cap. 4, de Attritone ex metu gehennae concepta, per Emin. Sfortiam Pallavicinum, e Societate Jesu Cardinalem aliquando tandem ex originalibus Actis Tridentini manifese declarata, et per F. Franciscum Farvaques... sic illustrata.*—Louvain, 1669.

— *Vindiciae Veritatis et Charitatis; seu mens Concilii Tridentini de Attritione.*—Louvain, 1669.

GALTIER, P., S. I.: *Amour de Dieu et Attrition.*—Greg., 9 (1928), 373-416.

GODEFROY, L.: *Extrême Onction d'après le concile de Trente et les théologiens postérieurs.*—DTC., V, 1.997-2.014.

HEYNCK, V., O. F. M.: *Untersuchungen über die Reuelehre der tridentinischen Zeit.*—Franziskanische Studien, 29 (1942), 25-44; 120-150.

LAUNOY, J.: *De mente concilii Tridentini circa satisfacionem in sacramento paenitentiae dissertatio.*—París, 1644.

— *De mente concilii Tridentini circa contritionem et attritionem in sacramento paenitentiae liber, quo scilicet duplici theologorum de contritione et attritione opinioni praeiudicium nullum fecisse sed utrumque scholae liberum reliquisse demonstratur.*—París, 1653.

LE DENT, M., S. I.: *De attritione ex metu gehennae eiusque cum sacra-*

mento poenitentiae sufficientia. Iuxta mentem S. Concilii Tridentini contra dissertationem dogmaticam Exim. P. Christiani Lupi et quaestionem quodlibeticam Exim. P. Francisci Farvecques.—Malinas, 1667. Otros trabajos de Le Dent sobre el particular contra Lupus y Farvacques, véanse en C. Sommervogal, Op. cit., II, 1930-1931.

LUPUS (WOLF), C., O. S. A.: *Dissertatio dogmatica de germano ac avito usu sanctorum Patrum universae semper Ecclesiae ac sacrosanctae praesertim Tridentinae Synodi circa christianam Contritionem et Attritionem.*—Louvain, 1666.

MICHEL, A.: *Pénitence. L'oeuvre doctrinal du Concile de Trente.*—DTC., XII, 1.069-1.143.

PERINELLE, J., O. P.: *L'attrition au Concile de Trente.*—Rev. Scien. Phil. Théol., 14 (1925), 453-483; 15 (1926), 35-53; 161-184.

— *L'attrition d'après le Concile de Trente et d'après Saint Thomas d'Aquin.* Le Saulchoir, Kain (Belgique), 1927. Bibliothèue Thomiste, X.

QUÉRAS, M.: *Eclaircissement de cette célèbre et importante question: Si le concile de Trente a décidé ou déclaré que l'attrition conçue par la seule crainte des peines de l'enfer et sans aucun amour de Dieu soit une disposition suffisant pour reçevoir la remission de péchés... au sacrament de la pénitence.*—París, 1683.

VIII) Orden y matrimonio

ALONSO BÁRCENA, F., S. I.: *El Primado de Roma en el Concilio de Trento.*—El Concilio de Trento. Exposiciones e investigaciones por colaboradores de "Raz. y Fe".—(Madrid, 1945), 397-428.

CASTAGNOLI, P., C. M.: *La sessione XXIII del Concilio di Trento e l'essenza del sacramento dell'ordine.*—Div. Thom.—Piacenza, 9 (1932), 197-203.

CERECEDA, F., S. I.: *La interpretación y confirmación pontificia del Concilio de Trento según algunos teólogos españoles.*—El Concilio de Trento. Exposiciones e investigaciones por colaboradores de "Raz. y Fe".—(Madrid, 1945), 429-449.

GRISAR, H., S. I.: *Die Frage des päpstlichen Primats und des Ursprunges der bischöflichen Gewalt auf dem Tridentinum.*—Zschr. Kath. Theol., 8 (1884), 453-507; 727-784.

JUBANY, N.: *La legislación matrimonial del Concilio Tridentino.*—Apostolado Sacerdotal, 2 (1945), 377-385.

KALMAR, ST.: *Quo sensu Concilium Tridentinum definivit episcopatum esse iuris divini.*—Rákospalota (Hugría), 1936.

LE BRAS, G.: *Mariage. Le Concile de Trente.*—DTC., IX, 2.233-2.249.

MAURER, CH.: *Die rechtliche Natur des Tridentiner Matrimonial-Decrets.*—Zschr. Kirchengesch, 22 (1889), 97-126.

MICHEL, A.: *Ordre. L'oeuvre doctrinal du Concile de Trente.*—DTC., XI, 1349-1365.

NORDA, J.: *Die Interpretation von Apostelgeschichte* 20, 28 *im Tridentinum.*—(Roma, 1942), 31 ss.

QUÉRAS, M., S. I.: *El Concilio de Trento y los Ordenes inferiores al Diaconado.*—EE, 4 (1925), 337-358.

VARGAS, F.: *De episcopurum iurisdictione et Pontificis maximi auctoritate responsum.*—Roma, 1563.

ZAPELENA, T., S. I.: *De praesbyteris-episcopis epehsinis (Ac. 20, 28) in Concilio Tridentino.*—Miscelánea Comillas, 1 (1943), 11-24.

IX) Indulgencias. Purgatorio y Culto de imágenes

CAMPUBÍ, F.: *Trento y las imágenes sagradas.*—Apostolado Sacerdotal, 2 (1945), 386-393.

GALTIER, P., S. I.: *Indulgences.*—Dic. Apol. Foi. Cath., II, 718-752.

JEDIN, H.: *Entstehung und Tragweite des Trienter Dekrets über die Bilderverehrung.*—Theol. Qschr., 116 (1935), 143-186; 404-429.

MICHEL, A.: *Purgatoire. Le Concile de Trente.*—DTC., XIII, 1.278-1.283.

X) Polémica dogmática antitridentina

CALIXTO, JORGE: *Consideratio doctrinae pontificiae iuxta ductum concilii Tridentini.*—Helmstadt, 1659.

CAIVINO, J.: *Acta Synodi Tridentinae cum Antidoto,* 1547.—Corpus Reformatorum, XXXV.

CHEMNITZ, M.: *Examen Concilii Tridentini.*—Francofurti ad Mönum, 1578. Esta es la obra principal antitridentina.

HEIDEGGER, J. H.: *Concilii Tridentini anatome historico theologica,* 1672.

MELANCHTHON, F.: *Acta Concilii Tridentini... una cum annotatiionibus piis et lectu dignissimis.*—1546.

MUMM, R.: *Die Polemik des Martin Chemnitz gegen das Konzil von Trient.* Leipzig, 1905. Libro interesante, porque da una larga lista de escritos antitridentinos (ps. 79-104).

RIVIERE, J.: *La Doctrine de la justification depuis le Concile de Trente.*—DTC., VIII, 2.194-2.207. Estudio que ilumina bien este apartado de producción antitridentina.

XI) Defensa de la doctrina tridentina

BELARMINO (SAN ROBERTO), S. I.: *De controversis crhistianae fidei.*—Nápoles, 1856-1858. Es la gran obra católica antiluterana con mucho apoyo en las enseñanzas de Trento.

CARDILLO DE VILLALPANDO, G.: *Apologia indictionis concilii Tridentini adversus eundem Ioannem Fabricium Montanum.*—Hispanorum orationes in Concilio Tridentino, II (Madrid, 1768), 122-234. Asistió al Concilio.

— *Disputationes adversus protestationem triginta quatuor haereticorum Augustanae Confessionis habitae... pro sacra oecumenica Synodo Tridtentina. Simul etiam redditur ratio multorum, quae in eadem sacra Synodo contigerunt.*—Venecia, 1546. Hispanorum orationes in Concilio Tridentino, II (Madrid, 1768), 235-468.

CENTOFIORINI, L.: *S. Concilii Tridentini Clypeus* (sin lugar ni fecha).—Centofiorini murió en 1650.

FRANK, G.: *Oratio Apologetica pro defensione professionis orthodoxae fidei iuxta decretum concilii tridentini de divinis apostolicis et ecclesiasticis traditionibus.*—Colonia, 1581.

— *Rettung u. Erklärung des trid. Concils.*—Colonia, 1582.

FUENTIDUEÑA, P.: *Pro sacro et oecumenico Concilio Tridentino adversus Ioannem Fabricium Montanum ad Germanos Apologia.*—Hispanorum orationes in Concilio Tridentino, II (Madrid, 1768), 1-121. Hay una edición de Amberes, de 1574.

HERVET, G.: *Le Saint. universel et général Concile de Trente.*—Reims, 1564.

LIGORIO (SAN ALFONSO), C. SS. R.: *Opus dogmaticum contra haereticos pseudoreformatores. Concilii Tridentini decreta et canones,* 1769. Opera dogmatica ex italico sermone in latinum transtulit...—A. Walter, C. SS. R., I.—(Roma, 1903), 461-717.

PAIVA DE ANDRADE, D.: *Defensio Tridentinae fidei quinque libris comprehensae adversus calumnias haereticorum et praesertim Martini Chemnitii.*—Lisboa, 1578.

RAVESTEYN, I.: *Apologiae seu Defensionis Decretorum Sacrosancti Concilii Tridentini... adversus Censuras et Examen Martini Kemnitii,* 2 vol. Louvain, 1568-1570.

REDING, A.: *Oecumenici tridentini Concilii veritas inextincta contra Heidegger,* 5 vol.—Einsiedeln, 1677-1684.

RIBERA, A.: *Defensio Sacrosanctae synodi tridentinae.*—Lisboa, 1595.

SCHENK, G., O. Serv.: *Auctoritas sacri et oecumenici concilii tridentini.*—Campoduni, 1744.

SILESIO, A.: *Concilium Tridentinum.*—Niza, 1675.

SONNIO (VAN DER VELDE), F.: *Apologiae seu defensionis decretorum Concilii tridentini liber.*—Louvain, 1568.

XII) Teología postridentina (Leves indicaciones)

ALDAMA, J. A., S. I.: *La Teología postridentina.*—"Raz. y Fe", 131 (1945), 117-125.

TOREILLES, M. PH.: *La théologie catholique depuis le concile de Trente. D'après le Nomenclator litterarius du R. P. Hurter.*—Rev. du Clergé, 16 (1898), 503-524; 17 (1899), 481-503.

VIZMANOS, F. B., S. I.: *La Apologética en los autores escolásticos postridentinos.*—EE, 13 (1934), 418-446.

F) REFORMA TRIDENTINA

a) DERECHO TRIDENTINO

BARBOSA, A.: *Remissiones doctorum super varia loca Concilii tridentini.*—Lisboa, 1618.

— *Callectanea.*—Lyon, 1642. Colección de pasajes de juristas que trataron puntos tridentinos.

MARZILLA, V.: *Decreta sacrosancti concilii tridentini ad suos quaeque titulos secundum iuris methodum.*—Salamanca, 1613.

RASSICOD, E.: *Notes sur le Concile de Trente touchant les points les plus importants.*—París, 1706.

SÁNCHEZ DE LAMADRID, R., S. I.: *Para la Historia del Derecho canónico postridentino.*—Arch. Teol. Granad., 2 (1939), 7-24.

— *El Derecho tridentino.*—"Raz. y Fe", 131 (1945), 127-149.

SOTELLUS, J.-LUCIUS, H.: *Annotationes marginales ad Concilium Tridentinum.*—Amberes, 1570.

TARRÉ, J.: *El Indice de libros prohibidos (Fuentes históricas en relación con el Concilio de Trento).*—Apostolado Sacerdotal, 2 (1945), 394-402.

b) REFORMA CATÓLICA EN GENERAL

[ANÓNIMO]: *Die Einführung des Tridentinums in den Niederlanden.*—Der Katholik, 25 (1865), 343-358; 454-483; 585-605.

ABAD, C. M., S. I.: *Dos memoriales inéditos del Beato Juan de Avila para el Concilio de Trento.*—Miscelánea Comillas, 3 (1945).

CERECEDA, F., S. I.: *Dictamen sobre la Reforma eclesiástica presentado a Felipe II en 1560 por el Dr. Alfonso Alvarez Guerrero.*—Hispania, 4 (1944), 28-65.

EDER, G.: *Die Reformvorschläge Kaiser Ferdinands I auf dem Konzil von Trient.*—Reformationsgesch. Studien u. Texte, 11, 12 (Münster, 1911).

FANTON, C.: *La riforma tridentina a Vicenza nella seconda metà del secolo XVI.*—Vicenza, 1941. Tesis doctoral de la Univ. Greg.

GUERRINI, P.: *L'opera riformatrice di un Vicario generale di Verona nel biennio 1552-53.*—Il Concilio di Trento, 2 (1943), 192-200.

HEYZMAN, U.: *Zur Publikation der Trienter Reschlüsse in Polen.*—Arch. Kath. KR. (1869), 71-95.

JEDIN, H.: *Juan de Avila als Kirchenreformer.*—Zschr. Asz. Myst., 11 (1936), 124-138.

— *Analekten zur Reformtätigkeit der Päpste Julius III, und Paulus IV.*—Röm. Qschr., 22 (1934), 305-332; 23 (1935), 87-156.

KNOPFLER, A.: *Ein Schreiben des Kardinals Otto von Augsburg über das Konzil von Trient.*—Hist. Jahrb., 10 (1889), 555-560.

KROSS, A., S. I.: *Kaiser Ferdinand I und seine Reformationsvorschläge auf dem Konzil von Trient bis zum Schluss der Theologenkonferenz in Innsbruck.*—Zschr. Kath. Theol., 27 (1903), 455-491; 621-651.

LLORCA, B., S. I.: *La reforma disciplinar de la Iglesia y el Concilio de Trento.*—"Raz. y Fe", 131 (1945), 99-115.

MARTIN, V.: *Le Gallicanisme et la réforme catholique.*—París, 1919.

MARTINS GIGANTE, J. A.: *Reforma disciplinar do Concílio de Trento.*—Lumen, 11 (1945), 656-683.

MAYER, J. G.: *Das Konzil von Trient und die Gegenreformation in der Schweiz*, 2 vol.—Stans, 1901-1903.

PASCHINI, P.: *L'Inquisizione a Venezia e il nunzio Lodovico Beccadelli* (1550-1554).—Arch. della R. Deput. Rom. di Stor. patria, 2 (1942).

SÁNCHEZ DE LAMADRID, R., S. I.: *Algunas advertencias que el P. Maestro Avila envió al sínodo provincial de Toledo sobre la ejecución de algunas cosas mandadas en el Santo Concilio Tridentino.*—Arch. Teol. Granad., 4 (1941), 147-241.

SWOBODA, H.: *Trient und die kirchl. Renaissance.*—Wien, 1915.

WILLOCX, F.: *L'Introduction des décrets du Concile de Trente dans les Pays-Bas et dans la Principauté de Liège.*—Louvain, 1929.

c) PUNTOS ESPECIALES DE REFORMA

I) La residencia de los Obispos

CARRANZA, B., O. P.: *Controversia de necessaria residentia personali episcoporum aliorumque inferiorum pastorum Tridenti explicata.*—Hispanorum orationes in Concilio Tridentino, II (Madrid, 1768), 563-661.

CASTANO, L.: *Pio IV e la Curia Romana di fronte al divattito tridentino sulla residenza* (7 *marzo*-11 *maggio* 1562).—Miscellanea Historiae Pontificae edita a Facultate Hist. Eccl. in P. Univ. GrGeg., 7 (1945), 140-175.

CATARINO, A., O. P.: *Tractatus quaestionis quo iure episcoporum residentia debeatur.*—Venecia, 1547. Contra Carranza.

— *Confirmatio doctrinae de personali residentia episcoporum contra quemdam novicium oppugnatorem.*—1551. Contra Torres.

GARCÍA GUERRERO, F.: *El decreto sobre la residencia de los obispos en la tercera Asamblea del Concilio tridentino.*—Cádiz, 1943. Tesis doctoral.

LUCZAK, J.: *La résidence des evêques dans la législation canonique avant le Concile de Trente.*—París, 1931.

TORRES, F., S. I.: *De residentia pastorum iure divino scripto sencita.*—Florencia, 1551. Contra Catarino. Torres fué conciliar.

— *Antapologeticus pro libro suo de Residentia Pastorum iure divino scripto sancita.*—Florencia, 1562. Contra Catarino.

II) Reforma de altas dignidades eclesiásticas y civiles

BIRKNER, J.: *Das Konzil von Trient und die Reform des Kardinalkollegiums unter Pius IV.*—Hist. Jahrb., 52 (1932), 340-355.

JEDIN, H.: *Die Reform des bischöfl. Informativprozesses auf dem trident. Konzil.*—Arch. Kath. KR (1936), 289-312.

— *Das Bischofsideal der katholischen Reformation.* — Geschichtliche u. Systematische Beiträge, herausgegeben von E. Putzik u. O. Kuss. (Breslau, 1942), 200-256.

PROSDOCIMI, L.: *Il progetto di reforma dei principi al Concilio di Trento.* Aevum, 13 (1939), 3-64.

III) Los seminarios

ALMEIDA TRINDADE, M. O.: *O Concilio de Trento e a Fundaçâo dos Seminários.*—Lumen, 11 (1945), 638-647.

BRASSEL, P.: *Praeformatio reformationis tridentinae de seminariis clericorum.*—Rochampton, 1938.

DEGERT, A.: *La question des Seminaires au Concile de Trente.*—Études, 127 (1911), 617-637.

SÁNCHEZ ALISEDA, C.: *La Doctrina de la Iglesia sobre los Seminarios desde Trento hasta nuestros días.*—Granada, 1942.

— *Providencias de Trento para la formación de los clérigos.*—Apostolado Sacerdotal, 2 (1945), 403-409.

— *Los Seminarios tridentinos.*—"Raz. y Fe", 131 (1945), 189-201.

IV) Predicación, liturgia y práctica parroquial

ALAMO, M., O. S. B.: *Trento y la Liturgia.*—El Concilio de Trento. Exposiciones e investigaciones por colaboradores de "Raz. y Fe".—(Madrid, 1945), 293-317.

— *La Liturgia en el Concilio de Trento y el Misal "restituido" por decreto del mismo.*—Apostolado Sacerdotal, 2 (1945), 365-371.

JEDIN, H.: *Das Konzil von Trient und die Reform des Römischen Messbuches.*—Liturgisches Leben.—Berlín, 6 (1930), 30-66.

— *Das Konzil von Trient und die Anfänge d. Kirchenmatrikeln.*—Zschr. der Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte, Kanonistische Abt., 32 (1943).

PASCHINI, P.: *Il catecismo romano nel Concilio di Trento. Le sue origini e sua prima diffusione.*—Roma, 1923.

PUZO, F. S. I.: *Trento y la instrucción catequística.*—Apostolado Socerdotal, 2 (1945), 372-376.

RAINER, J., S. I.: *Entstehungsgeschichte des Trienter Predigtreformdekretes.*—Zschr. Kath. Theol., 39 (1915), 256-317; 465-523.

SANTINI, E.: *L'elouenza italiana del Concilio di Trento ai nostri giorni.*—Palermo, 1923.

V) Arte

DEJOB, CH.: *De l'influence du Concile de Trente sur la litterature et les beaux-arts chez les peuples catholiques.*—París, 1884.

HORNEDO, R. M., S. I.: *El arte en Trento.*—"Raz. y Fe", 131 (1945), 203-232.

LOZOYA, EL MARQUÉS DE: *La Arquitectura de la Contrarreforma.*—VV, 3 (1945), 212-216.

MALE, E.: *L'art religieux après le concile de Trente.*—París, 1932.

WEINMANN, K.: *Das Konzil von Trient und die Kirchenmusik.*—Leipzig, 1919.

JESÚS OLAZARÁN, S. I.
Facultad Teológica de Oña (Burgos).

CRÓNICA

CARTA DE S. S. PIO XII AL ARZOBISPO DE TRENTO

Con motivo del cuarto centenario del comienzo del Concilio ecuménico de Trento, Su Santidad Pío XII ha enviado una carta al Arzobispo de Trento, monseñor Carlo de Ferrari. El texto íntegro de dicha carta es el siguiente:

"Venerable hermano:

Salud y bendición apostólica. En el cumplimiento de los cuatro siglos del fausto comienzo del Concilio tridentino, felizmente celebrado ahí después de haber salvado innumerables e ingentes dificultades, sí conviene que sea conmemorado por toda la Iglesia y con mayor razón por vos, cuya ciudad dió sede digna e idónea a los padres de aquel celebérrimo convenio. Nos congratulamos, por tanto, vivamente con vos, que, a pesar de que las circunstancias del tiempo presente son agudas y difíciles, habéis constituído un Comité activo y muy vasto, cuya misión es promover, ordenar y apoyar la celebración de tal centenario.

Este Comité, como sabemos, no solamente puede contar con la amorosa y eficaz diligencia tuya y de estimables personas del clero y del laicado, sino también con la de nuestro dilecto hijo Cardenal Francesco Marmaggi, que es su Patrono y el cual lo honra con su sabiduría y con el esplendor de la púrpura romana. Sabemos además, y es para Nos motivo de no poca complacencia, que para las finalidades señaladas de antemano a esta conmemoración habéis desarrollado ya una actividad fecunda en frutos, con la adición de oportunas publicaciones, con disertaciones y conferencias, con iniciativas que quedan como recuerdo magnífico del acontecimiento.

Entre éstas, nos place el hacer mención especial de dos, dada su particular importancia y utilidad. Nos referimos a las misiones celebradas en cada una de las iglesias parroquiales de esa archidiócesis durante este año, en las cuales misiones no solamente han sido explicadas las leyes decretadas en el Concilio de Trento, sino que también se ha exhortado a los fieles a su entusiasta y diligente realización. Nos referimos, asimismo, al templo que debe dedicarse a Cristo Rey, Sumo y Universal, cuya vasta mole está erigiéndose y que como vos y todos los buenos confían estará felizmente terminado el año próximo.

Si volvemos a pensar en aquella agitadísima edad, cuya próxima celebración nos traerá a la memoria, y en los tristes acontecimientos que han determinado la convocatoria del Concilio, y si, al mismo tiempo, pasamos atenta revista a los gratos hechos y saludables frutos madurados y surgidos de aquellas reuniones, vemos, pues, en evidencia ante los ojos de todos aquella verdad, ya garantizada por Cristo y confirmada por testimonios de la Historia: la Iglesia puede ser combatida, pero jamás vencida. La Iglesia, así como está unida a su Divino Fundador por un íntimo e inal-

terable vínculo de amor, así está también unida a El en las mismas luchas y en los mismos triunfos. Es un hecho que siempre que la barca de Pedro se ve azotada por las olas y parece estar a punto de hundirse, entonces en todo su poder se muestra presente Cristo, el cual, mandando a vientos y borrascas, repite sus divinas admoniciones: "¿Por qué sois tímidos, hombres de poca fe?" (San Mateo, 8-26.) "Tened confianza, que yo he venido al mundo." (San Juan, 16-33.) Así ocurrió en aquella insidiosa revuelta de la Historia, que constituye el fondo de la próxima conmemoración.

Se presentaba entonces a la mirada un cuadro muy amenazador. Por una parte, los herejes intentaban, con temerario plan, romper la inconsútil vestidura de la Iglesia católica, y por otra, se veían pueblos en conmoción por revueltas y sacudidas, príncipes puestos en la jefatura de Estados en luchas y guerras entre sí, el pueblo cristiano aterrorizado, vacilante e incierto, y un clero que a menudo no brillaba por aquellas virtudes y aquella disciplina exigidas por la conciencia de sus sagrados deberes y que no estaba a la altura de las graves y crecientes necesidades del momento de todo el catolicismo, "ya desde hace mucho tiempo atribulado y casi oprimido" (Pablo III, Bula índice del Concilio tridentino). Si la Iglesia de Cristo se hubiera apoyado solamente en las fuerzas humanas, sin duda era de temer su declinación y desaparición, pero entonces fulgió una nueva promesa, jamás falaz, de su Divino Fundador: "Yo estaré con todos vosotros hasta la consumación de los siglos" (San Mateo, 28-20.) En medio de tanta confusión de ánimos y cosas, los Romanos Pontífices, con conciencia del Divino Mandato que les confió el apacentar a toda la Iglesia (San Juan, 21, 15-7) y de confirmar a los hermanos dudosos y errantes (San Lucas, 22-32) en el pensamiento de que "a menudo, en peligros extremos de la cristiandad, con óptimo y oportunísimo remedio, se habían utilizado concilios ecuménicos y asambleas generales de Obispos" (Pablo III. Bula índice del Concilio tridentino), dirigieron sus cuidados a la ejecución de esta advertencia.

Invitaron a tomar parte en un concilio general, con el fin de componer felizmente, con la ayuda de Dios, toda la controversia, causa de una espantosa crisis del mundo cristiano, a todos los Obispos y todas las personas a los cuales la cosa interesaba así como, aunque en vano, a aquellos que se habían apartado del recto sendero de la verdad y de la debida unidad en el redil. Y aunque, debido a enormes dificultades, por la transtornada condición de la sociedad y a causa de otros motivos, se retardara y entorpeciera el sapientísimo propósito, sin embargo nuestro predecesor, de feliz memoria, Pablo III, con apostólica energía y viril disposición, venció aquellos obstáculos, y hace cuatro siglos convocó el concilio ecuménico, que se celebraría en Trento, "para la gloria y honra de Dios y la salud de todo el pueblo cristiano" (Pablo III, Bula índice del Concilio tridentino). "Ningún otro concilio, se puede afirmar en buen derecho, fué, en duración, más largo, más vasto por los artículos de fe en él proclamados, más eficaz por el cambio de costumbres y de leyes, más arduo por los obstáculos encontrados, ni más exacto por su diligencia en examinar las materias" (Cardenal Sforza Pallavicino en la "Historia del Concilio de Trento", introducción).

Cuantos con ánimo desapasionado y perspicaz han estudiado la Historia, "luz de verdad y testimonio de los tiempos", saben bien, venerable hermano, cuán grandes y providenciales han sido los beneficios que se han derivado a la Iglesia católica de este renombradísimo Concilio y cuánto ha contribuído a extirpar "las muchísimas y peligrosísimas herejías, a reformar las costumbres, a renovar la disciplina eclesiástica y a procurar

la paz y concordia del pueblo cristiano" (Pío IV, Bula de confirmación del Concilio tridentino).

En efecto, el sacro Concilio había sido convocado principalmente para dos fines, es decir, para que la fe católica y los principios de la doctrina cristiana, profundamente perturbados por el protestantismo, fueran colocados en su genuina luz, a salvo y en defensa de los errores, puestos de nuevo en su antiguo valor, y para que las costumbres públicas y privadas, así como la disciplina del clero y del pueblo, tuvieran nuevamente la honra que les era debida y fueran reformadas según el espíritu del Evangelio.

Esta doble finalidad la resolvieron los padres del Concilio con amor y sabiduría igualmente admirables. Con razón, por tanto, dieciocho años más tarde, cuando, tras innumerables dificultades e ingentes fatigas, el Concilio tridentino se cerró finalmente, con feliz éxito, con un discurso pronunciado en la última sesión por Girolano Ragazzoni, Obispo de Nacianzo y coadjutor del purpurado de Famagusta, quien recapitulando, con sucinta elocuencia, todo lo hecho, pudo, entre otras cosas, afirmar y observar cuanto sigue: "¡Oíd esto, oh gentes todas, y escuchad con vuestros oídos todos vosotros los que habitáis la tierra! El Concilio tridentino, iniciado hace ya mucho tiempo, y más tarde, durante algunos años, suspendido y que ha sufrido tantas alternativas, ahora concluye finalmente por singular favor de Dios Omnipotente. Se trató a menudo en concilios precedentes de nuestra fe cuando tenía necesidad de dilucidación y de costumbres cuando exigían una reforma, pero no sé si jamás en pasados siglos todo eso fué realizado con más diligencia y más precisión que en este Concilio. Aquí hemos tenido no solamente padres, sino también representantes de todos los pueblos y todas las naciones en los cuales se reconoce la verdad de la religión católica. ¿Y qué hombres hemos tenido?

Si se les considera en el aspecto de la doctrina, eruditísimos; conforme a su inteligencia, perspicacísimos; en cuanto a la piedad, religiosísimos, y en cuanto al tenor de vida, de limpidez intachable. No es, por consiguiente, de maravillarse si de este Concilio han venido tantos frutos fecundos y saludables para el bien de la Iglesia, si la fe católica ha tenido más vivo esplendor, si la disciplina del clero y del pueblo ha sido purificada y reforzada y si, en fin, el espíritu vital del cristianismo ha penetrado más profunda, vasta y felizmente en las costumbres privadas y públicas. Por tal excelencia y riqueza de resultados espirituales ningún Concilio, por tanto, es hasta hoy superior al tridentino. Lo que definió y sancionó en torno al pecado hereditario, originado por la mísera caída de Adán, y sobre la doctrina de la justificación representa, indudablemente, el ápice de disquisición de teólogos y de concilios. Lo que aclaró y decretó en torno a la santísima Eucaristía se halla inflamado de tan celestial soplo del Espíritu Santo, que bien puede decirse que es, después de las Sagradas Escrituras, la enseñanza suma y más preciosa sobre este misterio arcano. Se puede afirmar además, y con razón, que el Concilio de Trento marca el comienzo de una nueva época para las personas entregadas al servicio de la Iglesia. En efecto, la renovación de los Institutos y la reforma moral en él llevadas a cabo ha dado a la Iglesia, en edades posteriores, tales Obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas, que por lo menos como rector, y en general, se presenta con una luz de superioridad en relación con siglos precedentes debido a una formación espiritual más profunda, a un esplendor de santidad más luminoso y un ardor apostólico más vivo. Por lo demás, el mismo Código de Derecho Canónico, admirable obra de nuestros predecesores de feliz memoria, no hace sino continuar y completar las disposiciones del Concilio de Trento. Es más: pa-

reció que Dios mismo aprobó y confirmó cuanto había sido sancionado en el Concilio de Trento, ya que por una nueva y amplísima efusión de la gracia divina entre todas las gentes y naciones de la cristiandad han surgido muchos apóstoles y sagradas vírgenes, verdaderos modelos de virtudes y obras.

Jamás, tal vez, en el jardín de una iglesia han refulgido tantas flores de santidad cándidas por virginidad, purpúreas por martirio y llameantes por su abrasador amor de caridad. El Divino Redentor ha querido que su Castísima Esposa brillase, de manera particular, ante los ojos de todos por aquella cantidad, que es una de las notas características para reconocer la verdadera iglesia, cuando ésta era precisamente pisoteada y abandonada por no pocos.

Hemos preferido, venerable hermano, escribiros concisamente de cuanto, entre otras cosas, nos parece oportuno meditar y explicar en las eminentes celebraciones. Y estamos convencidos de que si todos atentamente meditan cuanto en este Concilio ecuménico se hizo o sancionó, así como los resultados conseguidos, no solamente en buena lógica habrán de reconocer la suma importancia y elevación de esta asamblea, sino que reflexionarán también que incluso nuestra época tiene muchas cosas que aprender y realizar de aquélla. Deseamos que esto lo entiendan y ponderen, sobre todo, los católicos, los cuales no deben contentarse con recordar las antiguas glorias, sino que deben también ahora, conforme a sus propias fuerzas, emularlas. No contentos con explicar y comentar leyes promulgadas, deben, con más diligente celo, ponerlas en práctica. "Las leyes—así, con razón, afirmaba el antes citado doctísimo Obispo Gerolamo Ragazzoni, en su alocución a los padres del Concilio—, aun siendo óptimas, son cosa muda."

"Desde hace tiempo—prosigue monseñor Ragazzoni—tenemos ya confeccionada y preparada la medicina eficaz, pero para combatir la enfermedad hay que tomarla y que se difunda por todo el cuerpo a través de las arterias. Embriaguémonos antes nosotros, oh carísimos, de esta bebida vital, y transformémonos en leyes vivas y parlantes, y casi como norma y regla a la cual deban uniformarse las acciones y aspiraciones de los demás; que cada cual se persuada de que ningún efecto se obtendrá para la utilidad y el decoro de la cristiandad si cada uno no presta para ello, en lo que pueda, su aportación personal."

Confiamos, además, en que también aquellos que, a pesar de estar separados de la sede apostólica, conservan, por lo menos, la fe en las principales verdades, divinamente reveladas, sobre todo en el misterio de la Santísima Trinidad y en la Divinidad de Jesucristo, esa conmemoración pueda resultar de gran utilidad. Si consideran, con la mente libre de prejuicios, este insigne monumento a la sabiduría cristiana; si miden, de forma adecuada, los saludables efectos de la eficacia totalmente divina que de él se derivan para el bien de la Iglesia y de la sociedad civil, y si, en fin, reflexionan que todas aquellas verdades que los innovadores del siglo XVI tenían comunes con la Iglesia, solamente por la Iglesia católica han sido retenidas incólumes e íntegras, mientras en nuestros días el desenfrenado racionalismo ha dominado tanto en otras partes y el frío escepticismo religioso ha invadido los corazones de muchos, y que la misma Iglesia, entre tales y tantas sacudidas y tempestades, está firme en su fe, poderosa en sus obras y beneficiosa para los hombres de cualquier estirpe, lengua y nación, entonces ellos, como es dable esperar, se formarán de los graves acontecimientos hoy conmemorados en juicio recto y conforme con la Historia y experimentarán un deseo, que surgirá de lo íntimo

de cada uno, de aquella necesaria unión con San Pedro y sus sucesores, que las tristísimas circunstancias históricas rompieron tan miserablemente hace cuatro siglos.

Este es el objeto de nuestras ardientes súplicas al Príncipe de los Pastores, mientras repetimos el final con el cual se concluye la ya alabada oración dicha en la última sesión del Concilio de Trento: "Haz, oh Señor Dios nuestro, que cuanto prometiste que sucedería un día ocurra en nuestros tiempos, es decir, que todos tengan un solo redil y un solo Pastor".

Expresamos, entretanto, con razón paternal, el deseo y augurio de que las próximas celebraciones, con la inspiración y ayuda de la Divina Gracia, se lleven a cabo del mejor modo, con un desenvolvimiento feliz y con abundancia de frutos.

Como prenda de esta gracia—concluye el Santo Padre—y para testimonio de nuestra profunda benevolencia hacia ti, venerable hermano, a todo el clero y pueblo confiados a tus cuidados y, de modo particular, a aquellos, considerados aisladamente y en su conjunto, que presiden el Comité para la conmemoración y forman parte del mismo; a aquellos, en fin, que a esa finalidad den apoyo y eficaz ayuda, impartimos con agrado la bendición apostólica en el Señor.

Dado en Roma, junto a San Pedro, en 21 de noviembre de 1945, en la fiesta de la Presentación de la Beatísima Virgen María, en el año VII de nuestro Pontificado.—PIO XII."

DECRETO DEL ESTADO ESPAÑOL SOBRE LA CELEBRACION DEL IV CENTENARIO DEL CONCILIO DE TRENTO

"Hace ahora cuatrocientos años que comenzó sus tareas el Concilio más importante de cuantos ha reunido la Iglesia Católica, y aun podría decirse de la Asamblea más trascendental de la Historia. Ello no sólo porque en Trento se abordaron los más vastos problemas teológicos, sino porque al reaccionar la Iglesia contra el protestantismo influyó sobremanera en la vida moral de Europa y en los destinos de la Humanidad. Fué precisamente en Trento donde el catolicismo mantuvo con más energía, frente a la herejía luterana, los fueros de la libertad de los hombres. Los Padres de Trento rechazaron la absurda e inmoral teoría de la justificación por la sola fe; precisaron los puntos principales sobre la gracia actual, y restablecieron en su pureza la doctrina de la libertad del hombre. De Trento, en fin, salió la verdadera reforma, la que se asentó sobre las solidísimas enseñanzas que, aparte de los cánones dogmáticos, reformaron la disciplina y la vida interna eclesiástica.

En esta magna labor, realizada en veinticuatro sesiones, estuvo presente España. Menéndez Pelayo ha podido afirmar que el Concilio de Trento fué tan español como ecuménico. Más de doscientos españoles deliberaron en sus tareas, y nuestros prelados y teólogos fueron los definidores más sabios y los reformadores más vigorosos.

Al entrar, pues, en el cuarto centenario de tan fausto acontecimiento

nacional, el Estado español ha de sumarse solemnemente a la celebración de esta honrosa efemérides.

Por ello, previa deliberación del Consejo de Ministros y a propuesta del de Educación Nacional,

DISPONGO:

Artículo 1.º Para conmemorar el cuarto centenario del Concilio Tridentino se crea en la Universidad de Valladolid, adscrita a la Sección de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras, la cátedra "Felipe II", con el Seminario del mismo nombre.

Art. 2.º Asimismo se constituye una Junta Nacional que, presidida por el Ministro de Educación e integrada por representaciones eclesiásticas, civiles y universitarias, dirija la celebración de dicho centenario, con los actos conmemorativos que estime oportunos.

Art. 3.º Por el Ministerio de Educación Nacional se dictarán las medidas oportunas para cumplimiento de lo establecido en los artículos anteriores.

Así lo dispongo por el presente Decreto, dado en Madrid, a 12 de septiembre de 1945.—FRANCISCO FRANCO.—El Ministro de Educación Nacional, *José Ibáñez Martín.*"

("B. O. del Estado", núm. 271, de 28 de septiembre de 1945.)

CONMEMORACIONES DEL CONCILIO DE TRENTO

En el Congreso de la Asociación para el Progreso de las Ciencias, en la Delegación Provincial de Educación de Madrid, en la V Semana de Teología, en las Universidades de Granada, Comillas y Salamanca, en el Seminario y Biblioteca Central de Barcelona.

La primera, entre las conmemoraciones que aquí recordamos, tuvo lugar en el XVIII Congreso de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, celebrado en Córdoba a principios de octubre de 1944. Se le dedicó la sesión de apertura en la sección Filosófico-Teológica, con un discurso inaugural a cargo del P. José Antonio de Aldama, rector de la Facultad Teológica de la Compañía de Jesús en Granada, sobre el tema "El Concilio de Trento, centro de un nuevo período de esplendor en la Escolástica".

* * *

La Delegación Provincial de Educación Popular organizó en Madrid, en la primavera pasada, una serie de conferencias para celebrar el jubileo tridentino; intervinieron en él el Excmo. e Ilmo. Sr. Dr. D. Casimiro Morcillo, Obispo Auxiliar de Madrid; los PP. Ricardo García Villoslada, S. I., y Venancio Carro, O. P., y D. Ramiro López Gallego.

* * *

Otra conmemoración del Concilio se ha celebrado en Granada en la primavera de 1945, con un curso de conferencias organizadas por la Cátedra de Suárez, existente en aquella Universidad. He aquí los temas.

"Trento y las constantes de la cultura", por el Excmo. Sr. D. Eugenio d'Ors.

"La significación histórica de Trento", por D. Joaquín Pérez Villanueva.

"Los teólogos jesuítas en Trento", por el R. P. José A. de Aldama, S. I.

"Los teólogos dominicos en Trento", por el R. P. Vicente Beltrán de Heredia, O. P.

"Los canonistas en Trento", por el R. P. Bernardino Llorca, S. I.

"Trento y la Teología contrarreformista", por D. Alberto Bonet.

"Trento y la Filosofía contrarreformista", por D. Enrique Gómez Arboleya.

"Trento y el Arte contrarreformista", por el Excmo. Sr. Marqués de Lozoya.

La muerte impidió al R. P. Crisógono de Jesús Sacramentado, C. D., desarrollar el tema "Trento y la Mística".

Las conferencias van a ser publicadas en un volumen por la Cátedra de Suárez.

En la V Semana de Teología, organizada por el Instituto Francisco Suárez, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, celebrada en Madrid en la segunda quincena del pasado mes de septiembre, se dedicó también especial atención a los temas tridentinos. Sobre el Concilio versaron los siguientes trabajos:

"Antecedentes de la reforma disciplinar del Concilio de Trento", por el P. Bernardino Llorca, S. J.

"La cuestión sobre la causalidad de los Sacramentos en el tiempo del Concilio de Trento", por el P. Miguel Oltra, O. F. M.

"El Maestro Fr. Pedro de Soto, O. P., y su intervención en Trento como confesor de Carlos V y como teólogo del Papa", por el P. Fr. Venancio D. Carro, O. P.

"La tradición valorada como fuente de la revelación en el Concilio de Trento", por el P. Joaquín Salaverri, S. J.

"Una discusión conciliar en torno a la justificación a través del pensamiento de Domingo de Soto. La preparación a la gracia y el mérito de congruo", por D. Vicente Serrano Muñoz.

"Escritos del Bto. Juan de Avila en torno al Concilio de Trento", por el P. Camilo M. Abad, S. J.

"Los teólogos tridentinos españoles a través del "Opus dogmaticuf contra haereticos pseudorreformatores" de S. Alfonso M.ª de Ligorio", por el P. Angel Luis, C. SS. R.

* * *

Ya en diversas ocasiones, durante este año jubilar tridentino, había presentado al público la Universidad Pontificia de Comillas estudios impresos y disertaciones sobre el gran Concilio. Además de ello, escogió para su conmemoración solemne y corporativa la semana 9-16 de diciembre, cuya fecha central fuese el día CD, aniversario de la apertura del Sínodo ecuménico.

Las disertaciones, fruto de la investigación de dos especialistas en temas tridentinos, el R. P. Constancio Gutiérrez, S. J., Doctor en Historia Eclesiástica y profesor de esta asignatura en la Universidad, y el R. P. Feliciano Cereceda, S. I., redactor de la revista "Razón y Fe", constituyeron el núcleo de la semana. Eran fruto de anteriores estudios de sus autores.

y de investigación en el Archivo Vaticano y en otros archivos españoles e italianos. Añadióse la colaboración de los alumnos, bajo la dirección de sus profesores, con un acto solemne de Teología sobre enseñanzas dogmáticas del Concilio y dos disertaciones de tema tridentino también. Un acto religioso: Misa solemne en acción de gracias por los beneficios concedidos por Dios al mundo mediante el Santo Concilio. Finalmente, la colaboración del arte musical, que tejiese digna orla a esta conmemoración científica y sagrada.

Diez fueron en total los actos de la Semana Tridentina. Varios, honrados con la presencia de diversos prelados: S. E. R. el Sr. Nuncio de S. S. en España, y los Excmos. y Rvdmos. Sres. Obispos de Santander y Zamora, antiguos alumnos de la Universidad.

En las dos primeras disertaciones trató el P. C. Gutiérrez sobre "El Concilio Tridentino en su marco histórico-político".

I. Significación y trascendencia del Concilio. Vicisitudes de la primera convocatoria tridentina.

II. Posición de las potencias frente a las dos últimas convocatorias tridentinas. Valorización numérico-cualitativa de la aportación de España a la obra conciliar. Carlos V y Felipe II: analogías y paralelismo.

En el estudio de estos delicados temas prestó especial atención el disertante a la labor española en favor del Concilio, en especial a la de nuestros monarcas; aspecto menos considerado por los historiadores extranjeros, y que ilustró con documentos inéditos.

"El Concilio Tridentino en el cuadro cultural del siglo XVI" fué el asunto de su tercera disertación, tenida el día 13.

Trento frente al protestantismo. Raigambre tradicional de las disposiciones tridentinas. El Concilio de Trento, epílogo antes que pórtico en la historia de la Iglesia. Este estudio, valiosa síntesis nutridísima de datos, que presenta un enfoque nuevo del Concilio con relación al ambiente histórico en que tuvo lugar, constituye uno de los puntos que el disertante expone en una obra sobre Trento, que pronto verá la luz.

"Las escuelas teológicas en la elaboración del decreto sobre las justificación".

Escuelas presentes en el Concilio. Actitud de éste para con ellas. ¿Es posible un nuevo sistema en la mente de los Padres conciliares para coordinar la gracia y la libertad?

El disertante, R. P. F. Cereceda, distinguiendo siempre cuidadosamente entre la doctrina católica y las explicaciones escolásticas, después de valorar la aportación de cada escuela teológica, reúne y compara numerosos y capitales datos, unos ya conocidos, otros inéditos, que contribuyen a esclarecernos sobre la mente de los PP. conciliares que sancionaron el decreto "de Iustificatione". Indica además qué respuesta pudiera ser acomodada a la pregunta formulada y por qué; finalmente, propone el medio que juzga adecuado, si bien apenas empleado aún, para hallar la solución deseada.

"Los Padres españoles y la teoría del derecho divino del Episcopado".

¿Defendieron la teoría las Universidades españolas? ¿Es teoría de Vitoria? Cómo se planteó y qué españoles la defendieron en Trento. Su significación en la Teología tradicional. Sobre este interesante tema, constituyó la principal aportación original del disertante la investigación del sentir de las Universidades españolas sobre el derecho divino y sobre la génesis de esa sentencia.

El acto solemne de Teología constó de dos partes, de hora y media cada una, dedicadas a la defensa de dieciséis tesis tomadas de las

Sesiones XIII y XIV del Concilio, ocho sobre el misterio de la Sagrada Eucaristía, ocho sobre el Sacramento de la Penitencia.

Además, dos alumnos, en sesiones diversas expusieron en disertaciones elaboradas a base de estudio directo sobre las Actas (col. Görresiana) del Concilio, los temas:

I. La cuestión de residencia en la primera etapa conciliar tridentina.
II. La Inmaculada y el Concilio de Trento.

El arte musical se ajustó a las elevadas exigencias de la conmemoración. La "Schola Cantorum" del Seminario-Universidad interpretó el día 13 la Misa "in honorem S. Laurentii" a 5 voces mixtas y órgano del maestro R. Casimiri. El inmortal Credo de la Misa "Papa Marcello", de G. P. da Palestrina, cerraba, conforme al programa, la sesión vespertina del día Aniversario. La Semana Tridentina se clausuraba el 16, después de la última conferencia, con los acordes grandiosos del Amen del Oratorio "el Mesías", de Händel.

Para esta fecha, la actividad científica de la Universidad Pontificia de Comillas durante el año jubilar tridentino se había concretado en quince trabajos de investigación: de ellos, tres corresponden a especialistas invitados a disertar en ella; dos son de alumnos dirigidos por sus profesores; los diez restantes son originales de los profesores, de entre los que consignaremos únicamente las dos obras:

Dos memoriales inéditos del Bto. Juan de Avila para el Concilio de Trento: VI-171 pág s. del R. P. Camilo M.ª Abad.

La doctrina del pecado original en el Concilio de Trento: 146 páginas, del R. P. Luis Penagos.

Nuevos trabajos continúan en preparación e irán apareciendo en el decurso de la etapa jubilar tridentina.

* * *

Barcelona ha celebrado y sigue celebrando con entusiasmo el IV Centenario del principio del Concilio Tridentino. Entre los acontecimientos más dignos de mención que han tenido lugar para conmemorar tan fausta fecha, queremos reseñar los siguientes:

Exposición bibliográfica tridentina.—La Biblioteca Central de la Excelentísima Diputación de Barcelona ha querido dar una muestra inequívoca de la elevada cultura de la Ciudad Condal, organizando una Exposición bibliográfica tridentina. D. Felipe Matéu y Llopis, su director, ha dado con ello una prueba clarísima del espíritu cristiano y sano modernismo que lo guían en todos sus trabajos de investigación y en la dirección de la primera Biblioteca de Cataluña y las que de ella dependen.

Ha reunido un conjunto de unas trescientas obras diversas, procedentes casi por igual de la Biblioteca Central y de la Biblioteca de la Universidad relacionadas de alguna manera con el gran Concilio de Trento, y las ha dispuesto en varias vitrinas instaladas en la sala de conferencias. La impresión de conjunto resulta verdaderamente armónica y da una idea suficiente, por una parte, de la grandiosidad de aquel magno acontecimiento, y por otra, de la riqueza de nuestras bibliotecas barcelonesas, en las que se hallan reunidos gran parte de los fondos de antiguos Conventos y Monasterios de Cataluña.

Entre los tesoros reunidos en esta interesante Exposición tridentina hállanse: algunas ediciones antiquísimas de las Actas del Concilio, como el "Concilium Tridentinum", de Amberes, de 1559; de Lovaina, de 1567; de Venecia, de 1583, y otras muchas ediciones equivalentes de Cánones y De-

cretos. Entre éstas son dignas de mención: la famosa obra sobre el Decreto de la Justificación, de Andrés de Vega, editada en Venecia en 1548, y el tratado sobre la Tradición, de Martín Pérez de Ayala, aparecido en París en 1549. El complemento de estas ediciones de Actas del Concilio lo forma la novísima edición crítica, preparada por la Sociedad Goerresiana y publicada por la casa Herder, cuyos volúmenes aparecen en sitio destacado de la Exposición.

Capítulo aparte merecen las ediciones antiquísimas de las Actas y Decretos o Cánones, salidas de imprentas españolas. De ellas presenta dicha Exposición un número muy considerable. A la cabeza de todas deben colocarse: el "Generale Concilium Tridentinum", editado en Zaragoza en 1553, y los "Cánones et Decreta", de Salamanca, en 1564, y de Barcelona en el mismo año.

De gran importancia son igualmente las colecciones generales de Concilios, en las que el Tridentino ocupa un lugar prominente. La Exposición de la Biblioteca Central de Barcelona presenta las mejores ediciones antiguas y modernas: de Carranza, "Summa Conciliorum". Amberes, 1559, y Lyon, 1550; de Labbé y Cossart, Venecia, 1728; y sobre todo la amplísima colección de Mansi, Florencia y Venecia, 1759 y s. A estas ediciones deben añadirse las españolas, como: "Los Sacrosantos Concilios Generales". Madrid, 1793; el "Concilio de Trento", de López de Ayala, 1787, y de Tejada, Madrid, 1853.

Un lugar destacado en las vitrinas de la Exposición ocupan las ediciones de Historias del gran Concilio. Entre ellas mencionemos las de Sarpi, Pallavicini, Le Plat, y las modernísimas de Hefele-Leclercq, o más bien Richard, "Concile de Trente", París, 1930-1931.

Si a lo dicho añadimos una serie abundantísima de Catecismos del Concilio de Trento, en latín y en castellano; algunas obras de los grandes teólogos y autores que tomaron parte en el Concilio y están relacionadas con él, como de Vega, Pérez de Ayala, Soto, Antonio Agustín, Laínez y los Anales de Baronio; además, una colección sumamente interesante y hábilmente extendida en una vitrina, de ediciones de la época, de los discursos pronunciados en el Concilio por teólogos y Padres españoles; si se atiende más en particular a la sección especial dedicada a los representantes de Cataluña y de Barcelona, como son el Obispo de Barcelona, don Guillermo Cassador, y el canónigo de la ciudad, Juan Vileta; pero sobre todo del gran canonista y Arzobispo de Tarragona, Antonio Agustín; con todo esto se tendrá una idea del armónico conjunto de la amplísima Exposición tridentina organizada en Barcelona. Por esto no dudamos que esta Exposición ha sido una de las cosas más eficaces para dar a conocer la debida significación del Concilio tridentino.

Ciclo de conferencias en la Biblioteca Central.—En íntima relación con la Exposición bibliográfica de la Biblioteca Central de Barcelona está el ciclo de conferencias organizado por la misma Biblioteca y en el mismo local de la Exposición. Iniciólas el mismo día de apertura de la Exposición el P. Cándido Dalmases, S. J., con una interesante disertación acerca de la "Significación histórica del Concilio de Trento". El acto fué honrado con la presidencia del Excmo. y Rdmo. Sr. Gregorio Modrego, Obispo de Barcelona, y el rector de la Universidad, a quienes acompañaban otras distinguidas personalidades y un selecto auditorio.

Siguió luego el P. Miguel Batllori, S. J., con su conferencia sobre "El teólogo mallorquín Jerónimo Nadal en el Concilio de Trento", pronunciada el 18 de diciembre de 1945. Dentro de pocos días presentará la suya el

señor Higinio Anglés, Pbro., bien conocido por sus trabajos de investigación sobre musicología española. Finalmente, a últimos de febrero, se celebrará la sesión de clausura de la Exposición bibliográfica y de las conferencias tridentinas con un trabajo del P. Bernardino Llorca, S. J., que tendrá por tema "El restablecimiento del prestigio pontificio, eje fundamental de la reforma tridentina".

El Seminario y la ciudad de Barcelona.—El Seminario de Barcelona ha querido también dedicar un recuerdo particular al IV Centenario del Concilio de Trento. Para ello, estando reunidos en el Seminario todos los seminaristas durante la segunda quincena del mes de julio de 1945, organizóse una serie de conferencias sobre temas tridentinos. La primera la dió el P. José M.ª Dalmáu, S. J., el día 20 del mismo mes, y versó acerca de la elaboración de los decretos sobre el pecado original y la justificación, en las sesiones V y VI, respectivamente. Pocos días después, desde el 26 al 30 de julio, dió otras tres conferencias el P. Bernardino Llorca, S. J., en las que desarrolló los tres temas siguientes: "Antecedentes: conatos de reforma anteriores al Concilio de Trento", "Debates de Trento en sus tres etapas sobre reforma eclesiástica", "Puntos básicos de la reforma disciplinar de Trento".

Actualmente se van perfilando diversos planes de actos y solemnidades con que la ciudad de Barcelona trata de conmemorar de una manera solemne el IV Centenario del gran Concilio. La iniciativa parte del mismo Excmo. Sr. Obispo. Ante todo se celebrarán varios Días Sacerdotales, en los cuales el clero, como tal, se unirá al coro general del mundo católico en este solemne Centenario. Estos actos oficiales de la diócesis de Barcelona terminarán con una sesión solemne en el Palacio de la Música, en la que se ensalzarán debidamente las glorias del Concilio.

Igualmente se anuncia un acto oficial de la Universidad de Barcelona dedicado a la conmemoración del IV Centenario del Concilio de Trento. No se ha fijado todavía la fecha de su celebración, ni los oradores que en él tomarán parte; mas promete ser un acto de gran significación cultural.

* * *

También la Universidad Pontificia de Salamanca se ha asociado al Jubileo Tridentino con solemnes actos académicos. Esperamos poder dar en el próximo número cumplida cuenta de tan importantes celebraciones.

REVISTAS EXTRACTADAS

ArchHistEsp	Archivo Histórico Español.
ArchTeolGranad	Archivo Teológico Granadino.
BolAcHist	Boletín de la Real Academia de la Historia.
BullLittEccl	Bulletin de littérature ecclésiastique.
CdD	Ciudad de Dios.
CivCatt	Civiltà Cattolica.
ClergyRev	The Clergy Review.
ColBrug	Collationes Brugenses.
CT	Ciencia Tomista.
DivThom	Divus Thomas.
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique. Ed. Vacant.
EcclReview	Estudios Eclesiásticos.
EE	The Ecclesiastical Review.
EphTheolLov	Ephemerides Theologicae Lovanienses.
EtudFranciscs	Etudes Franciscaines.
Greg	Gregorianum.
Hist.Jahrb	Historisches Jahrbuch.
NouvRevApol	Nouvelle Revue Apologétique.
NouvRevThéol	Nouvelle Revue Théologique.
RazyFe	Razón y Fe.
RechSciencRel	Recherches de Science religieuse.
RevApol	Revue Apologétique.
RevEspTeol	Revista Española de Teología.
RevHistEccl	Revue d'Histoire Ecclésiastique.
RevSciencRel	Revue des Sciences religieuses.
RevSciencPhilThéol	Revue des Sciences philosophiques et théologiques.
RevThom	Revue Thomiste.
RömQschr	Römische Quartalschrift.
Schol	Scholastik.
SpanForsch	Spanische Forschungen.
TheolQschr	Theologische Quartalschrift.
TheolRev	Theologische Revue.
TheoluGlaube	Theologie und Glaube.
VV	Verdad y Vida.
ZschrKathTheol	Zeitschrift für katholische Theologie.
ZschrKirchengesch	Zeitschrift für Kirchengeschichte.
ZschrTheolKirch	Zeitschrift für Theologie und Kirche.

LIBROS RECIBIDOS

* De sus AUTORES:

ESTUDIOS MARIANOS. Organo de la Sociedad Mariológica Española. Año IV, volumen IV. Trabajos de la IV Asamblea Nacional de Mariología, 12 a 16 de julio de 1944, en Fátima (Portugal).—Madrid, 1945, 564 pp.

FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, J., C. M.: *Privilegios e indulgencias de las Hijas de la Caridad de San Vicente de Paúl.* (Opera Professorum Seminarii S. Pauli [Cuenca-España]. Ius Canonicum, n. 2.)—Madrid, 1945, 34 pp.

MULLINS, PATRICK JEROME, O. P.: *The spiritual Life according to Saint Isidore of Sevilla* (The Catholic University of America. Studies in medievla and renaissance latin language and literature, vol. XIII).—Washington, The Catholic University of America Press, 1940. XII-212 páginas.

TEMIÑO SÁIZ, ANGEL, Pbro.: *La causalidad de los Sacramentos y el Cuerpo místico.* (Ensayo teológico.) Discurso inaugural del Curso Académico 1945-46. Seminario Metropolitano de Burgos.—Burgos, 1945, 62 pp.

* De la Editorial RAZON Y FE. (Exclusiva de venta, Ediciones FAX, Plaza de Santo Domingo, 13, Madrid):

FRÍAS, LESMES, S. I.: *Historia de la Compañía de Jesús en su asistencia moderna de España.*—T. II, vol. L (1835-1868), 1944. XVI-688 pp., 50 ptas.

AZPIAZU, JOAQUÍN, S. I.: *La moral del hombre de negocios.*—1945, 704 pp., 75 ptas.

DE VRIES, JOSÉ: *Pensar y ser.* Versión española de J. Menchaca, S. I.—1945, XII-300 pp., 23 ptas.

* De Ediciones FAX:

BRUGAROLA, MARTÍN, S. I.: *La cristianización de las empresas.*—1945, 420 páginas, 16 ptas.

KIEFFER, FRANCISCO, S. M.: *Educación y equilibrio.* Traducción del francés por L. Rea, S. M.—1945, 240, pp., 16 ptas.

— *La autoridad en la familia y en la escuela.*—1945, 296 pp., 18 ptas.

* Del CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS, Sección de Publicaciones. Medinaceli, 4, Madrid:

ALONSO MUÑOYERRO, LUIS: *La Facultad de Medicina en la Universidad de Alcalá.* (Publicaciones del Instituto Jerónimo Zurita) 1945, 314 pp.

* De la BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, Alfonso XI, 4, Madrid:

CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO. Texto latino y versión castellana, con Jurisprudencia y comentarios, por los catedráticos de texto del Código en la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca, Lorenzo Miguélez Domínguez, Sabino Alonso Morán, O. P.; Marcelino Cabrero de Anta, C. M. F. Prólogo del Excmo. y Rdmo. Sr. Dr. Fr. José López Ortiz, O. S. A., Obispo de Túy.—1945, XLVIII-858 pp., 50 ptas.

ALASTRUEY, GREGORIO: *Tratado de la Virgen Santísima.* Primera versión castellana de la Mariología latina del mismo autor. Prólogo del Excelentísimo y Revdmo. Sr. D. Antonio García, Arzobispo de Valladolid.—1945. XXX-974 pp., 30 ptas.

* De la ESCUELA SOCIAL DE MADRID, Amador de los Ríos, 7:

VALENCIA, PEDRO DE: *Escritos sociales* (Biblioteca de Clásicos Sociales Españoles, dirigida por Carmelo Viñas Mey, vol. II).—1945, 170 pp., 6 ptas.

* De EDICIONES ANCLA, Madrid:

PÉREZ DE URBEL, FR. JUSTO, O. S. B.: *Los Monjes españoles en la Edad Media.* 2.ª edic.—1945. 2 vols. de 528 y 640 pp.

* De la IMPRENTA VDA. DE PUEYO, Luna, 27, Madrid:

HEVIA, SANTIAGO, Pbro.: *El Papa en el nuevo orden internacional.* Personalidad especial y primera del Papa en el orden internacional, derivada de la propia naturaleza del Papado. Prólogo de E. Aunós.—1944. 312 pp., 16 ptas.

* De LUIS GILI, Editor, Córcega, 415, Barcelona.

LLOVERA, JOSÉ M.ª, Pbro.: *Idea integral del Sacrificio Eucarístico* (Tirada aparte de la Crónica Oficial del Congreso Eucarístico de Barcelona).—1945, 40 pp., 2,50 ptas.

MARINI, HERCULANO: *Los esplendores del Credo a la luz de la Santísima Trinidad.* Versión de la 3.ª edic. italiana por J. Cerro, O. P.—1945 494 pp., 20 ptas.

STICCO, MARÍA: *El ideal vale más que la vida.* Perfil biográfico de Delia Agostini, primera aspiranta de la Juventud Femenina Católica italiana. Traducción de la 3.ª edic. italiana por J. Pugés.—1945, 174 pp., 5 ptas.

* De la EDITORIAL BALMES. Durán y Bas, 11, Barcelona.

CASANOVAS, IGNACIO, S. I.: *Comentario y explanación de los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola.* T. I, Introducción, Teoría-Directorio-Preparación. Versión castellana por el R. P. Pedro N. Isla, S. I. (Obras del P. Casanovas, vol. VIII).—1945, VIII-354 pp., 24 ptas.

GERTRUDIS (Santa): *El Heraldo del amor divino.* Revelaciones de Santa Gertrudis, con las oraciones y ejercicios de la misma Santa. Nueva versión española por un Padre Benedictino.—1945, XC-948 pp., 20 ptas.

* De LUIS MIRACLE, Editor, Aribáu, 179, Barcelona:

RICCIOTTI, GIUSEPPE: *Historia de Israel, de los orígenes a la cautividad.* Traducción de la 4.ª edic. italiana por Xavier Zubiri.—1945, 472 páginas, 80 pesetas.

* De DESCLE DE BROUWER, Bruges, Belgique:

KINDT, GERARDO, C. SS. R.: *De potestate dominativa in religione.* Dissertatio historico-canonica (Universitas Catholica Lovaniensis, Dissertationes, series II, tom. 34).—1945, XXXVIII-364 pp.